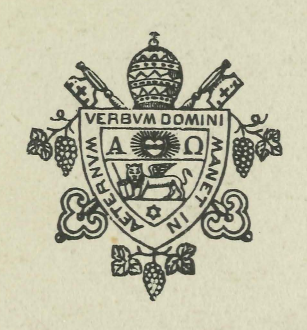
ANALECTA BIBLICA
INVESTIGATIONES SCIENTIFICAE IN RES BIBLICAS
19

W. MARCHEL
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE
DOCTEUR ÈS SCIENCES BIBLIQUES

ABBA, PÈRE!

LA PRIÈRE DU CHRIST ET DES CHRÉTIENS

Étude éxégétique
sur les origines et la signification de
l'invocation à la divinité comme père,
avant et dans le Nouveau Testament



ROMAE
E PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO
1963

ANALECTA BIBLICA

INVESTIGATIONES SCIENTIFICAE IN RES BIBLICAS

19

ABBA, PÈRE

LA PRIÈRE DU CHRIST ET DES CHRÉTIENS

ROME

INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL

1963

W. MARCHEL

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE
DOCTEUR ÈS SCIENCES BIBLIQUES

ABBA, PÈRE!

LA PRIÈRE DU CHRIST ET DES CHRÉTIENS

Étude éxégétique
sur les origines et la signification de
l'invocation à la divinité comme père,
avant et dans le Nouveau Testament



ROME
INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL
1963

IMPRIMI POTEST
Romae, die 26 Iunii 1963
pro R. A. F. MacKenzie, S. I.
Rectore Pontificii Instituti Biblici ad tempus absente
A. Vaccari, S. I.
Vice-Rector

IMPRIMATUR
Ex Vic. Urbis, die 3 Iulii 1963
✠ A. Traglia, Card. *Provicarius*

PRINTED IN ITALY

TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE - ROMAE

A Son Éminencia le Cardinal Étienne Wyszyński
Archevêque-Metropolitain de Gniezno et Varsovie
Primat de Pologne

AVANT-PROPOS

Le R. P. Stanislas Lyonnet, professeur à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, et M. Joachim Jeremias, professeur à l'Université de Goettingue, ont déjà attiré l'attention sur l'intérêt que présente la prière « Abba, Père ». Peu étudiée jusqu'ici, cette invocation spécifiquement chrétienne nous a paru mériter un examen plus poussé, permettant de mettre en valeur sa signification profonde et son originalité. Pour atteindre ce but, il était indispensable d'étendre l'enquête aux données fournies par l'Ancien Testament et par les textes du Judaïsme ; le résultat de nos recherches sera présenté dans les deuxième et troisième parties de cet ouvrage. Nous n'avons pas manqué de tirer profit des études éxégétiques récentes, et de justifier par rapport à elles les interprétations que nous avons cru devoir adopter. Nous osons espérer que, malgré ses lacunes, ce travail jettera quelque lumière sur un sujet trop peu connu ; nous souhaitons qu'il aide à mieux comprendre ce que signifie pour un chrétien être fils d'un Dieu qui est vraiment Père, Père unique de tous ses enfants.

* * *

Au terme de notre travail, c'est pour nous non seulement un devoir mais aussi un honneur de pouvoir remercier le T. R. P. Ernest Vogt, Recteur Magnifique de l'Institut Biblique, et les professeurs du même Institut pour la formation qu'il nous a été donné de recevoir sous leur égide. Notre vive reconnaissance s'adresse tout particulièrement au R. P. Stanislas Lyonnet qui a dirigé l'élaboration de notre dissertation : après nous en avoir inspiré le sujet, il nous a aidé et encouragé de toutes manières par ses lumières et ses conseils ; nous lui devons le meilleur de ces pages. Notre gratitude s'adresse également aux RR. PP. Karl Prümm, William L. Moran et Jacques Dupont pour leurs avis judicieux. MM. Paul Van Imschoot et Henri Van den Bussche, à Gand, MM. André Robert et Jean Starcky, à Paris, ont été nos introducteurs dans le domaine des sciences bibliques : nous leur gardons une sincère reconnaissance. Nos remerciements vont enfin à la famille Bressers, en particulier à M. l'abbé Carlos Bressers, de Gand, aux RR. PP. James Swetnam, Pierre Chiang et Robert Duthoit, et à tous ceux dont l'aide matérielle ou morale, nous a permis de mener nos études à bonne fin.

Rome, le 30 octobre 1961.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LA PRIÈRE DE JÉSUS AU PÈRE

TROISIÈME PARTIE

LA PRIÈRE CHRÉTIENNE AU PÈRE

NOTES DÉTACHÉES

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'ORIGINALITÉ DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE AU PÈRE

LISTE DES ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES

I. LIVRES BIBLIQUES

Act : Actes des Apôtres
Apoc : Apocalypse
Bar : Baruch
1 Chr : 1er livre des Chroniques
2 Chr : 2e livre des Chroniques
Col : Épître aux Colossiens
1 Cor : 1re épître aux Corinthiens
2 Cor : 2e épître aux Corinthiens
Dan : Daniel
Dt : Deutéronome
Eccli : Ecclésiastique
Eph : Épître aux Ephésiens
Esd : Esdras
Est : Esther
Ex : Exode
Gal : Épître aux Galates
Gen : Genèse
Heb : Épître aux Hébreux
Is : Isaïe
Jac : Épître de Jacques
Jdt : Judith
Jer : Jérémie
Jl : Joël
Jn : Évangile selon saint Jean
1 Jn : 1re épître de saint Jean
2 Jn : 2e épître de saint Jean
Jos : Livre de Josué
Ju : Épître de Jude
Jud : Livre des Juges
Lam : Lamentations
Lc : Évangile selon saint Luc
1 Mac : 1er livre des Maccabées
2 Mac : 2e livre des Maccabées
Mal : Malachie
Mc : Évangile selon saint Marc
Mich : Michée
Mt : Évangile selon saint Matthieu
Nm : Nombres
Os : Osée
Phil : Épître aux Philippiens
Philm : Épître à Philémon
Prov : Proverbes
Ps : Psaumes
1 Pt : 1re épître de saint Pierre
2 Pt : 2e épître de saint Pierre
3 Rg : 3e livre des Rois
4 Rg : 4e livre des Rois
Rom : Épître aux Romains
Sag : Sagesse
1 Sam : 1er livre de Samuel
2 Sam : 2e livre de Samuel
1 Thes : 1re épître aux Thessaloniciens
2 Thes : 2e épître aux Thessaloniciens
1 Tim : 1re épître à Timothée
2 Tim : 2e épître à Timothée
Tit : Épître à Tite
Tob : Tobie
Zach : Zacharie

II. APOCRYPHES

Ass Mos : Assomption de Moïse
1 Esd : 1er livre d'Esdras
4 Esd : 4e livre d'Esdras
Hen : 1er livre d'Hénoch
Jub : Livre des Jubilés
3 Mac : 3e livre des Maccabées
4 Mac : 4e livre des Maccabées
Ps Sal : Psaumes de Salomon

III. LITTÉRATURE JUIVE

B. B. : Baba Batra
Ber. : Berakot
Ḥag. : Ḥagiga
Kil. : Kilaim
Mekh. sur l'Ex. : Mekhilta sur l'Exode
Pes. : Pesaḥim
Šab. : Šabbat
Sanh. : Sanhedrin
Sif. sur le Lév. : Sifra sur le Lévitique
Targ. O. : Targum Onkelos
Targ. Ps.-J. : Targum Pseudo-Jonathan
Targ. Y. : Targum Yerushalmi
Tos. : Tosefta

IV. OUVRAGES, PÉRIODIQUES ET AUTRES ABRÉVIATIONS

ADS : *Le Antiche Divinità Semitiche* (éd. S. MOSCATI), Roma 1958.
ANET : *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (éd. J. B. PRITCHARD), 2e éd., Princeton 1955.
Ang : *Angelicum*. Roma.
AnStudEbr : *Annuario di studi ebraici*. Roma.
ARW : *Archiv für Religionswissenschaft* (1898 suiv.).
AtKap : *Ateneum Kapłańskie*. Włocławek.

BFTh : *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. Gütersloh.
Bib : *Biblica*. Roma.
BijbWb : *Bijbels Woorden Boek*, 2e éd., Roermond-Maaseik 1954-1957.
Bijdr : *Bijdragen der Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten*.
BiViChr : *Bible et Vie Chrétienne*.
BJ : *Bible de Jérusalem*.
BJRylL : *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester.
Bonsirven, TR : J. BONSIRVEN, *Textes Rabiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955.
BPC : *La Sainte Bible*, Pirot - Clamer.
BullLittEccl : *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*. Paris-Toulouse.
BZ : *Biblische Zeitschrift*. Paderborn.

CBQ : *The Catholic Biblical Quarterly*. Washington.
CHEg : *Cahiers d'histoire égyptienne*. Le Caire.
ChQR : *The Church Quarterly Review*. London.
Chris : *Christus*. Paris.
ClaJ : *The Classical Journal*. Washington.
ColBrug : *Collationes Brugenses*. Brugge.
ColBG : *Collationes Brugenses et Gandavenses*.
ColctMechl : *Collectanea Mechliniensia*. Mechelen (Malines).
CSion : *Cahiers Sioniens*. Paris.
CSS : *Cursus Sacrae Scripturae*.

Dalman, WJ, WJ² : G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898 ; 2e éd., Leipzig 1930.
DB : F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*. Paris 1895-1912.
DBS : L. PIROT, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Paris.

EB : *Études Bibliques*.
ECatt : *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano 1948-1954.
EchB : *Echter Bibel*.
EncB : *Encyclopaedia Biblica*, ed. by T. K. CHEYNE et J. SUTHERLAND BLACK, 4 voll., London 1899-1903.
EncJ : *Encyclopaedia Judaica*. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Berlin 1928 suiv.
EstBib : *Estudios Biblicos*. Madrid.
Et : *Études*. Paris.
ETL : *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.
EvQ : *The Evangelical Quarterly*. London.
ExpTim : *The Expository Times*. Edinburgh.

Falkenstein et von Soden : A. FALKENSTEIN et W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953.

Greg : *Gregorianum*. Roma.

HNT : *Handbuch zum Neuen Testament*.
HomPastR : *Homiletic and Pastoral Review*. New York.
HSNT : *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* (éd. F. TILLMANN. Bonn).

ICC : *The International Critical Commentary*.
Interpr : *Interpretation*. Richmon (Virginia).
IP : M. NOTH, *Die israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

JBL : *The Journal of Biblical Literature*. Philadelphia.
JNES : *The Journal of Near Eastern Studies*. Chicago.
JQR : *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia.
JTS : *Journal of Theological Studies*. Oxford.
JTS, NS : *Journal of Theological Studies*. New Series.
Jud : *Judaica*. Basel.

KNT : *Kommentar zum Neuen Testament*.

LD : *Lectio Divina*.
LumVi : *Lumière et Vie*. Saint-Alban-Leysse.

MeliT : *Melita Theologica*. Hamrun.
MelScRel : *Mélanges de Science Religieuse*. Lille.
MKNT : H. A. W. MEYER, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*.
MNTC : *The Moffat New Testament Commentary*.

NRT : *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
NTAbh : *Neutestamentliche Abhandlungen*.
NTD : *Das Neue Testament Deutsch*.
NTF : *Neutestamentliche Forschungen*.
NTS : *New Testament Studies*. Cambridge.

PalCl : *Palestra del Clero*. Venezia-Rovigo.
PRE : *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (éd., J. J. Herzog).

Ranke, EBPN : H. RANKE, *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphia 1905.
RB : *Revue Biblique*. Paris.
RBib : *Revista Biblica*. La Plata (Argentina).
RDiocNamur : *Revue Diocésaine de Namur*.
RDiocTournai : *Revue Diocésaine de Tournai*.
REJ : *Revue des Études Juives*. Paris.
REspT : *Revista Española de Teologia*. Madrid.
RGG : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1re éd., 1909 suiv.
RHPhilRel : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Strasbourg.
RHR : *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris.
RivBibIt : *Rivista Biblica Italiana*. Roma.
RNT : *Regensburger Neues Testament*.
RScRel : *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg.
RSR : *Recherches de Science Religieuse*. Paris.
RTPhil : *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne.

SBG : *La Sacra Bibbia* sotto la direzione di Mons. S. GAROFALO.
Schmidt, UG : W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Münster i. W. 1926 suiv.
Schol : *Scholastik*. Freiburg i. B.-Frankfurt a. M.
ScotJT : *Scottish Journal of Theology*. Edinburgh.
ScuolC : *La Scuola Cattolica*. Milano.
s. d. : sans date.
SOr : *Studia Orientalia*. Helsinki.
StCath : *Studia Catholica*. Nijmegen.

Str.-Bill. : H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar aus Talmud und Midrasch*, 4 voll., München 1922-1928.

TBl : *Theologische Blätter*. Leipzig.
TGl : *Theologie und Glaube*. Paderborn.
THK : *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*.
ThStKr : *Theologische Studien und Kritiken*. Gotha.
TLZ : *Theologische Literaturzeitung*. Berlin Steglitz.
TPAPhA : *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Boston.
TPQ : *Theologisch-praktische Quartalschrift*. Linz.
TS : *Theological Studies*. Woodstock, Md. New York.

TWbNT : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart.

VD : *Verbum Domini*. Roma.
ViCr : *Vita Cristiana*. Firenze.
ViSpir : *La Vie Spirituelle*. Paris.
VS : *Verbum Salutis*.

ZAW : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Giessen-Berlin.
ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig.
ZDPN : *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Wiesbaden.
ZKT : *Zeitschrift für Katholische Theologie*. Innsbruck.
ZNW : *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. Berlin.
ZWT : *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*. Frankfurt a. M.-Leipzig.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES

1. Écriture Sainte :

Ancien Testament :

hébreu : éd. KITTEL, *Biblia Hebraica*, 5e éd., Stuttgart 1949.
LXX : éd. A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 3e éd., Stuttgart 1935.

Nouveau Testament :

MERK A., *Novum Testamentum graece et latine*, 8e éd., Romae 1957.
NESTLE E., *Novum Testamentum graece cum apparatu critico*, 24e éd., Stuttgart 1960.
TISCHENDORF C., *Novum Testamentum graece*, 3 voll., 8e éd., Lipsiae 1869, 1872, 1894.

2. Apocryphes :

CHARLES R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 2 voll., Oxford 1913.
BONSIRVEN J., *La Bible Apocryphe*, Paris 1953.
TISCHENDORF C., *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866.

3. Littérature Juive :

FLAVIUS JOSÈPHE :

— *Flavii Josephi opera* edidit et apparatu critico instruxit B. NIESE, 6 voll., Berlin 1885-1894.
— *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites en français sous la direction de T. REINACH, 4 voll., Paris 1900-1929.

Mekhilta :

— éd. H. S. HOROWITZ, Frankfurt 1931.
— UGOLINUS B., *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, t. XIV, Venezia 1752.

Midraš Rabba :

Ex. R. : Wilno 1896.
Lev. R. : Wilno 1896.

Midraš Tehillim :

— éd. S. BUBER, 2 voll., Wilno 1891.

Mišna et Talmud babylonien :

— éd. L. GOLDSCHMIDT, 9 voll., Berlin 1929-1935.

Sentences rabbiniques :

— STRACK H. L. et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-1928.

— BONSIRVEN J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955.

Sif. sur le Lév. :

— éd., J. HIRSCH - WEISS, Wien 1862.

Sif. sur le Dt. :

— éd. H. S. HOROWITZ et L. FINKELSTEIN, Breslau 1935 s.

Tanna d'be Eliahu :

— éd. M. FRIEDMANN, *Seder Eliahu Rabba und Seder Eliahu Zuṭa* (Tanna d'be Eliahu), nach einem vatikanischen Manuskripte aus dem Jahre 1073, Wien 1902.

Targum :

— SPERBER A., *The Bible in Aramaic*. Based on old manuscripts and printed texts, t. I : The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959 ; t. II : The former prophets according to Targum Jonathan, Leiden 1959.

— Bible Polyglotte de WALTON, London 1653-1657.

— *Codex Neofiti* à la Vaticane.

— Targum fragmentaire : éd. GINSBURGER, Berlin 1899.

— version anglaise : J. W. ETHERIDGE, *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch, with the Fragments of the Jerusalem Targum*, 2 voll., London 1865.

Tosephta :

— éd. M. S. ZUCKERMANDEL, Jérusalem 1937.

4. Litterature Grecque et Latine

Aristophane, *Acharniens* : éd. V. COULON - H. VAN DAELE, Paris 1923.
Euripide : éd. H. GRÉGOIRE - L. MÉRIDIER - F. CHAPOUTHIER, Paris 1950.
Hérodote : éd. Ph. E. LEGRAND, Paris 1939.
Hesiodi Carmina : éd. A. RZACH, Lipsiae 1913.
Homère, *Iliade* : éd. P. MAZON, Paris 1937-1938.
Pindare : éd. A. PUECH, Paris, t. II 1922 ; t. IV 1923.
Platon : éd. E. CHAMBRY, t. VII, 1re partie, Paris 1933.
Plutarchi Chaeronensis *Scripta Moralia*, graece et latine : Paris, 2 voll., 1885, 1890.
Sénèque, *Des Bienfaits* : éd. F. PRÉCHAC, Paris, t. I 1926.
— *Dialogues* : éd. R. WALTZ, Paris 1927.
Sophocle : éd. P. MASQUERAY, Paris, t. II 1924.
Tite-Live : éd. J. BAYET - G. BAILLET, Paris, t. I, livres I-II 1947.

5. Qumran

HABERMANN A. M., *Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judean Desert*, Jerusalem 1959 (5719).

6. Versions

Évangile Da-Mepharrešhê : éd. A. Smith LEWIS, *The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharrešhê*, London 1910.
Pechitta : éd. des PP. Dominicains, Mossoul 1887-1891.

Version philoxéno-héracléenne : éd. J. White, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana*, I, Oxonii 1778-1803.
Version palestinienne : éd. P. de Lagarde, *Evangeliarium Hierosolymitanum*, dans *Bibliothecae syriacae*, Göttingen 1892, pp. 257-402.

7. Documents Ecclésiatiques

Enchiridion Biblicum, 3e éd., Napoli-Roma 1956.

II. ÉTUDES

(Les études qui se réfèrent plus directement au sujet sont précédées d'un astérisque)

Abbott E. A., *Johannine Grammar*, London 1906.
Abel F. M., *Grammaire du grec biblique*, Paris 1927.
*Abrahams I., *The Lord's Prayer*, dans *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Second Series, Cambridge 1924.
Agus J., *Epistola Beati Pauli Apostoli*, Ratisbonae 1888.
Albertz M., *Die Botschaft des Neuen Testaments*, II, 2, Zürich 1957.
Albright A. F., *From the Stone Age to Christianity* (Monotheism and the Historical Process), Baltimore 1946.
Alfaro J., *Cristo glorioso, revelador del Padre* : *Greg* 39 (1958) 222-270.
Alford H., *The Greek Testament, with a Critically Revised Text* ; A Digest of various readings, marginal references to verbal and idiomatic usage : Prolegomena and a critical and exegetical commentary, London-Cambridge 1894.
Allen W. C., *The Gospel according to St Matthew* (ICC), 2e éd., Edinburgh 1907.
Allevi L., *L'ellenismo del libro della Sapienza* : *ScuolC* 71 (1943) 337-348.
*Alonso Díaz J., *El problema literario del Padre Nuestro* : *EstBib* 18 (1959) 63-75.
——— *El Padre Nuestro dentro el problema general de la escatologia* : *Miscelánea Comillas* (Pontificia Universidad Comillas, Santander), 34 s. (1960) 296-308.
Althaus P., *Dei Brief an die Römer* (NTD), Göttingen 1949.
Amiot F., *Épître aux Galates, Épître aux Thessaloniciens* (VS), Paris 1946.
——— *L'enseignement de saint Paul* (EB), 4e éd., Paris 1946.
Andreas ab Alpe, *Dei amor erga homines in VT* : *VD* 22 (1942) 233-239.
Antoniadis S., *L'évangile de Luc* ; *esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930.
Appel G., *De romanorum precationibus* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VII Band, 2 Heft), Giessen 1909.
Arnaud A., *La Sainte Bible*, IV : Le Nouveau Testament, Paris 1881.
Arvedson T., *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt* 11, 25-30, Leipzig-Uppsala 1937.
Asmussen H., *Der Römerbrief*, Stuttgart 1952.
Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago Ill. (U.S.A.) - Glückstadt (Germany) 1956 suiv.
Auvray P., cf. Duesberg H. et P. Auvray.
Bacher W., *Contribution à l'onomastique juive* : *REJ* 36 (1898) 103-105.
Baethgen F., *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Der Gott Israel's und die Götter der Heiden), Berlin 1888.
——— cf. Riem C. A. et F. Baethgen.
Baljon J. M. S., *Commentaar op het Evangelie van Mattheus*, Groningen 1900.
Bardenhewer O., *Der Römberbrief des heiligen Paulus*, Freiburg i. B. 1926.
Bardy G., *Hellénisme* : *DBS*, III, col. 1442-1482.

BARETT C. K., *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*: *JTS*, NS 1 (1950) 1-15.
*BARKER F. E., *The Fatherhood of God*: *ChQR* 132 (1941) 174-196.
BARTON G. A., *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia 1934.
BATTIFOL P., *L'enseignement de Jésus*, Paris 1905.
BAUDISSIN W., *Lagrange's Études sur les Religions Sémitiques*: *ZDMG* 57 (1903) 812-837.
——— *Adonis und Ešmun*, Leipzig 1911.
——— et O. EISSFELDT, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 4 voll., Giessen 1927-1930.
BAUER H. et P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Halle a. S. 1922.
BAUER T., *Die Ostkanaanäer*, Leipzig 1926.
BAUER W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 4e éd., Berlin 1952; 5e éd., Berlin 1958.
——— cf. KLOSTERMANN E. et W. BAUER.
BAUMGARTEN-CRUSIUS L. F. O. et E. J. KIMMEL, *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, Jena 1844.
*BAUR P., *Gott als Vater im Alten Testament*: *ThStKr* 72 (1899) 483-507.
BEAUREGARD O., *Les divinités égyptiennes*, Paris 1866.
BEER G., *Welches war die älteste Religion Israels?* (Vortrag), Giessen 1927.
BEET J. A., *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, London 1900.
BEHLER G., *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data* (*Os* 11): *Ang* 20 (1943) 102-116.
BEHM J., καινός: *TWbNT*, III, 450-456.
BELL H. I. et T. C. SKEAT, *A Leaf from a Liturgical Book*, dans *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, London 1935.
BENGEL J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, 8e éd., Stuttgart 1891.
*BENOIT P., *L'abandon du Christ en Croix*: *RB* 54 (1947) 301-303.
——— *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques*: *LumVi* IX (1953) 43-74.
——— *L'Évangile selon saint Matthieu*, dans *BJ* (éd. en un volume), Paris 1956, pp. 1290-1330.
BERNAREGGI A., *Enciclopedia Ecclesiastica*, Milano-Torino 1942.
BERNOUILLI C. A., *Le Dieu-Père de Jésus d'après les synoptiques*, dans *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (tenu à Paris en octobre 1923), Paris 1925, II, 211-222.
BERTHOLET A., *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden*, Freiburg i. B. 1896.
——— et H. SEEGER, *Vatername Gottes*: *RGG* V (1931) col. 1442-1445.
BERTRAMS H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (NTAbh, IV, 4), Münster i. W. 1913.
*BIENECK J., *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 21), Zürich 1951.
BILLERBECK P., cf. STRACK H. L. et P. BILLERBECK.
BIRKELAND H., *The Language of Jesus*, Oslo 1954.
BISPING A., *Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas*, Münster i. W. 1868.
——— *Erklärung des Briefes and die Römer*, 3e éd., Münster i. W. 1870.
*BLACK M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2e éd., Oxford 1954.
——— *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*: *TLZ* 82 (1957), col. 653-668.
BLAIR EDWARD P., *Jesus in the Gospel of Matthew*, New York-Nashville 1960.
BLASS F. et A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 8e éd., Göttingen 1949.
BLIGH J., *Christ's Death Cry* (Mk 14, 33-51): *Heythrop Journal* 1 (1960) 142-146.
BLOOMFIELD S. T., Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *The Greek Testament*, with English notes, critical, philological, and explanatory, 2 voll., 8e éd., London 1850.

BLÜML R., *Paulus und der dreieinige Gott*, Wien 1929.
BOCCASSINO R., *La Religione dei popoli più primitivi*, dans P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni*, I, 2e éd., Torino 1939, pp. 64-95.
BOISMARD M. E., *La divinité du Christ d'après saint Paul*: *LumVi* IX (1953) 75-100.
——— *Une Liturgie baptismale dans la Prima Petri*: *RB* 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183.
*——— *Dieu notre Père*, dans *Grands Thèmes bibliques*, Paris 1958, pp. 67-75.
——— *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, dans *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Louvain 1958, pp. 41-57.
BONACCORSI J., *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, 2 voll., Torino 1933, 1950.
*BONFIGLI I., *Padre mio e Padre vostro*: *ViCr* 25 (1955) 289-302.
BONNET L. et A. SCHROEDER, *Évangiles de Matthieu, Marc et Luc*, 2e éd., Lausanne 1895.
BONSIRVEN J., *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*: *DBS*, IV, col. 1143-1285.
*——— *Le Judaïsme palestinien*, Paris 1935.
——— *L'évangile de Paul*, Paris 1948.
——— *Les aramaïsmes se saint Jean l'évangéliste*: *Bib* 30 (1949) 405-432.
——— *Les enseignements de Jésus Christ* (VS), Paris 1950.
*——— *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951.
——— *Épîtres de saint Jean*, 2e éd., Paris 1954.
——— *Le Règne de Dieu*, Lyon 1957.
BORNKAMM G., μυστήριον: *TWbNT*, IV, 809-834.
BOTTÉRO J., *La religion babylonienne*, Paris 1952.
——— *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*: *ADS*, pp. 17-63.
BOUSSET W., *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen 1892.
——— *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., Berlin 1906.
——— *Kyrios Christos*, Göttingen 1913.
——— *Der Brief an die Galater*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, II, Göttingen 1917.
*——— et H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e éd., Tübingen 1926.
——— cf. WEISS J. et W. BOUSSET.
*BOUYER L., *La Bible et l'Évangile*, 2e éd., Paris 1953.
——— *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1957.
BOVER J. M., *Las Epístolas de San Pablo*, Barcelona 1940.
——— *Teologia de San Pablo*, Madrid 1946.
——— *Heres «per Deum»* (Gal 4, 7): *Bib* 5 (1924) 373-75.
BOX G. H. et W. O. E. OESTERLEY, *The Book of Sirach*, dans R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I (Oxford 1913) 268-517.
BOYD R. F., *The Work of the Holy Spirit in Prayer*; An Exposition of Romans 8, 26. 27: *Interpr* 8 (1954) 35-42.
BOYLAN P. C., *St. Paul's Epistle to the Romans*, Dublin 1934.
BRANSCOMB B. H., *The Gospel of Mark*, 5e éd., London 1948.
BRAUN F. M., cf. MOLLAT D. et F. M. BRAUN.
BRETSCHNEIDER C. G., *Liber Jesu Siracidae graece* (ad fidem codicum et versionum emendatus), Ratisbonae 1806.
BROS A., *La Religion des Primitifs*, dans J. BRICOUT, *Où en est l'Histoire des Religions?* I: Les religions non chrétiennes, Paris 1911, pp. 49-91.
BROWN RAYMOND E., *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*: *TS* 22 (1961) 175-208.

BRUCE A. B., *The Synoptic Gospels*, dans *The Expositor's Greek Testament*, I, 5e éd., London 1907.
BUCK F., *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Rome 1953.
BÜCHSEL F., *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926.
——— δίδωμι: *TWbNT*, II, 168-175.
BULTMANN R., γινώσκω: *TWbNT*, I, 688-719.
——— *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 ; 2e éd., 1931 ; 3e éd., 1957.
——— *Ergänzungsheft zur* 3. *durchgesehenen Auflage* (1957), Göttingen 1958.
BUNDY W. E., *Jesus and the First Three Gospels*. An Introduction to the Synoptic Tradition, Cambridge, Mass. 1955.
BURKITT F. C., *Evangelion Da-Mepharreshê*. The Curetonian Version of the Four Gospels, with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence, II : Introduction and Notes, Cambridge 1904.
BURNEY C. F., *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925.
BURROWS M., *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946.
BURTON E. DE WITT, *The Epistle to the Galatians* (ICC), Edinburgh 1921.
BUZY D., *Évangile selon saint Matthieu* (BPC IX), Paris 1946.
——— *Épître aux Galates* (BPC XI, 2), Paris 1951.
CALHOUN G. M., *Zeus the Father in Homer*: *TPAPhA* 66 (1936) 1-17.
CALLAN Ch. J., *The Epistles of St. Paul*, I, New York 1922.
*CATHERINET F. M., *Note sur un verset de l'évangile de saint Jean XX*, 17, dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon 1950, pp. 51-59.
CAUSSE A., *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*. Essai sur les origines du monothéisme, Paris 1913.
CERFAUX L., *Une lecture de l'épître aux Romains*, Tournai-Paris 1947.
——— *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, 2e éd., Paris 1948.
*——— *Les sources scripturaires de Mt.*, 11, 25-30 : *ETL* 30 (1954) 740-746 ; 31 (1955) 331-342.
——— *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, Paris 1956.
*——— *L'Évangile de Jean et « le logion johannique » des Synoptiques*, dans *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Louvain 1958, pp. 147-159.
——— *La prière dans le christianisme primitif*, dans *La Prière*, Paris 1959, pp. 39-49.
CEUPPENS F., *Theologia Biblica*, II : De Sanctissima Trinitate, 2e éd., Torino-Roma 1949.
CHARLIER C., *L'action de grâces de Jésus*: *BiViChr* 17 (1957) 87-99.
CHARUE A., *Première épître de saint Pierre* (BPC XII), Paris 1946.
*CHASE F. H., *The Lord's Prayer in the Early Church* (Texts and Studies, I, 3), Cambridge 1891.
CHEYNE T. K., « *Abi* » : *EncB I* (London 1899) col. 9-11.
COHEN A., *Le Talmud*. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'Ethique, la Religion, les Coutumes et la Jurisprudence, Paris 1933.
*COLLINS J. J., 'Αββᾶ: *TS* 15 (1954) 398 s.
COLOMBO D., *Quid de vita sentiat Liber Sapientiae*, dans *Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus*, 2 (1951-52) 87-118.
COLON J. B., *A propos de la « mystique » de saint Paul*: *RScRel* 15 (1935) 157-183; 325-353.
COLUNGA A., « *A Nadie Llaméis Padre sobre la Tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos* » (*Mt* 23, 9), dans *Miscellanea biblica B. Ubach*, Monserrat 1953, pp. 333-347.
CONDAMIN A., *Babylone et la Bible*, dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Paris 1911, col. 327-390.

CONTENAU G., *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris 1934.
——— *La divinisation chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.
COOK F. C., *The Holy Bible, New Testament*, I : St. Matthew, St. Mark, St. Luke, London 1878.
COOK S. A., *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*, Cambridge 1898.
COOKE G., *The Israelite King as Son of God* (2 *Sam* 7, 12 ss. ; *Ps* 2, 7 ; 110, 3) : *ZAW* 73 (1961) 202-25.
CORNELY R., *Epistola ad Romanos* (CSS), Paris 1896.
——— et F. ZORELL, *Commentarius in Librum Sapientiae* (CSS), Paris 1910.
CREED J. M., *The Gospel according to St. Luke*, London 1957.
CREMER H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*, 10e éd., (J. Kögel), Gotha 1911.
CROSS F. L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London 1958.
CULLMANN O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.
CURCI C. M., *Il Nuovo Testamento*, volgarizzato ed esposto in note esegetiche e morali, 3 voll., Torino 1879-1880.
CURETON W., *Remains of a very ancient Recension of the Four Gospels in Syriac*, London 1858.
——— *The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge 1894.
*DACQUINO P., *Dio padre e i christiani figli secondo S. Paolo* : *ScuolC* 88 (1960) 366-74.
DAHOOD M. J., *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestina* : *ADS*, pp. 65-94.
DALBERT P., *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Theologische Forschung, 4), Hamburg-Volksdorf 1954.
DALMAN G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894 ; 2e éd., 1905.
*——— *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898 ; 2e éd., 1930.
——— *Jesus-Jeschua*. Die drei Sprachen Jesu, Leipzig 1922.
DANTEN J., *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles* : *NRT* 77 (1955) 450-477.
DAUBE D., *A Prayer Pattern in Judaism*, dans K. ALAND et F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, Berlin 1959.
DAUSCH P., *Die drei älteren Evangelien* (HSNT), 4e éd., Bonn 1932.
DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, 2e éd., Roma 1949.
DEBRUNNER A., cf. BLASS F. et A. DEBRUNNER.
DE FRAINE J., *Ad quaestionem de nominibus theophoricis in Sacra Scriptura* : *VD* 25 (1947) 126-28.
——— *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament* : *Bib* 33 (1952) 324-355 ; 445-475.
——— *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps* 2, 7 *?* : *Bijdr* 16 (1955) 349-356.
*——— *Oraison Dominicale* : *DBS*, fasc. 33 (1960), col. 788-800.
——— *Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (traduit du néerlandais : *BijbWb*), Tournhout-Paris 1960, col. 942-955.
*DE HAES P., *Quonam sensu Deus dicitur Pater noster ?* : *ColctMechl* 38 (1953) 551-557.
*——— *Filii in Filio* : *ColctMechl* 38 (1953) 674-678.
DEHN G., *Jesus Christus, Gottes Sohn.* Eine Einführung in das Evangelium nach Markus, Berlin 1940.
DE KRUIJF Th., « *Filius Dei Viventis* » (*Mt* 16, 16). Collationes ad christologiam evangelii secundum Matthaeum : *VD* 39 (1961) 39-43.

DELAMARE J., *Le Notre Père* : *ViSpir* 100 (1959) 370-400.
DELAPORTE L., *Mésopotamie*, Paris 1923.
——— *Les Hittites*, Paris 1936.
D'ELIA P. M., *Il Dio degli Antichi Cinesi* : *Greg* 38 (1957) 193-256.
DELITZSCH F., *Paulus des Apostels Brief an die Römer*, Leipzig 1870.
——— *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, Leipzig 1886.
DÉMANN P., « *Père pardonnez-leur* » (*Lc* 23, 34) : *CSion* (1951) 321-336.
DE MENASCE P., *Daniel*, dans *BJ* (éd. en un volume), Paris 1956, pp. 1189-1210.
DENNEY J., *St. Paul's Epistle to the Romans*, dans *The Expositor's Greek Testament*, II, 3e éd., London 1904.
DERENBOURG J., *Mélanges Rabbiniques*, III : Quelques observations sur le rituel : *REJ* 14 (1887) 26-32.
DESCAMPS A., *Du Discours de Marc, IX*, 33-50 *aux Paroles de Jésus*, dans *La Formation des Évangiles* (Recherches Bibliques, II), Louvain 1957, pp. 152-177.
*DES PLACES E., *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne* : *Bib* 38 (1957) 113-129.
DE WETTE W. M. L., *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament.* Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus, 3e éd., Leipzig 1846.
DHORME É., *Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens*, Paris 1907.
——— *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm=Sin*, dans *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Band VI (1906-1909), Heft 3, Leipzig 1907, pp. 63-88.
——— *La religion assyro-babylonienne*, Paris 1910.
——— *Les Amorrhéens* : *RB* 37 (1928) 63-79 ; 161-180.
*——— *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux* : *RHR* 105 (1932 I) 229-244.
——— *L'évolution religieuse d'Israël*, I : La religion des Hébreux Nomades, Bruxelles 1937.
DIEZ MACHO A., *The Recently Discovered Palestinian Targum*, dans Vetus Testamentum. Suppl. VII (Oxford Congress), Leiden 1960, p. 222-245.
DILLMANN A., *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig 1895.
DI NOLA A. M., *La Prière* (Anthologie des prières de tous les peuples), Paris 1958.
DIRKSEN A., *Jahweh, the God of the Old Testament* : *HomPastR* 38 (1937-38) 1121-1132.
DODD C. H., *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC), 12e éd., London 1949.
DODD M. E., *The Prayer Life of Jesus*, New York 1923.
DÖLGER F. J., *Antike und Christentum*, II, Münster i. W. 1930.
DONATUS ab Hamrun, *An Outline of the St. John's Doctrine on the Divine Sonship of the Christian* : *MeliT* 8 (1955) 1-26 ; 9(1956) 14-38.
*DORSAZ P. A., *Notre parenté avec les Personnes divines*, Saint-Etienne 1922.
DRIOTON E., *Le monothéisme de l'ancienne Égypte* : *CHEg* 1(1948-1949) 149-168.
——— *La dévotion privée à l'époque pharaonique*, Heliopolis 1949.
——— *Une nouvelle source d'information sur la Religion Égyptienne* : *La Revue du Caire* 2 (1951) 1-22.
——— *La Religion Égyptienne*, dans *Histoire des Religions*, III (Paris 1955) 7-147.
DRIOUX Cl. J., *La Sainte Bible*, VI : Les douze petits prophètes. Les Machabées. Saint Matthieu. Saint Marc, 3e éd., Paris 1879.
*DROUZY M., *Le « Pater » prière du Christ* : *ViSpir* 93 (1955) 115-134.
DUCHESNE L., *Origines du Culte Chrétien*, 4e éd., Paris 1909.
DUENSING H., *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906.
DUESBERG H. et P. AUVRAY, *Le livre de l'Ecclésiastique* (BJ), 2e éd., Paris 1958.
DUNCAN G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians* (MNTC), 7e éd., London 1948.
DUPONT J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949.

——— *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain 1954 ; 2e éd., 1958.
——— *Nom de Jésus* : *DBS*, fasc. 32 (1959), col. 514-541.
——— « *Soyez parfaits* » (*Mt* 5, 48) ; « *Soyez miséricordieux* » (*Lc* 6, 36), dans *Sacra Pagina*, II (Paris-Gembloux 1959) 150-162.
*——— *Le Discours de Milet* : *Testament pastoral de saint Paul* (*Act* 20, 18-36) (LD), Paris 1962.
DUPONT-SOMMER A., *Les Araméens*, Paris 1949.
——— *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959.
DURAND A., *Évangile selon saint Matthieu* (VS), Paris 1924.
DUSSAUD R., *Les monuments palestiniens et judaïques* (Musée du Louvre), Paris 1912.
EASTON B. S., *The Gospel according to St. Luke.* A critical and exegetical commentary, Edinburgh 1926.
EBERHARTER A., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925.
EICHRODT W., *Theologie des Alten Testamentes*, 3 voll., Leipzig 1933-1939.
EISSFELDT O., cf. BAUDISSIN W. et O. EISSFELDT.
ELBOGEN J., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2e éd., Frankfurt a. M. 1924.
*——— *Albinu-Malkenu* : *EncJ*, I, col. 328 s.
——— *La preghiera nell'ebraismo* : *AnStudEbr* 1 (1935) 75-92.
ELLICOTT Ch. J., *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 4e éd., London 1867.
ELSLEY H. et R. WALKER, *Annotations on the Four Gospels and the Acts of the Apostles*, 2e éd., Oxford 1884.
ERMAN A., *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923.
——— *La Religion des Égyptiens*, Paris 1937.
*ESCHLIMANN J. A., *La Prière dans saint Paul*, Lyon 1934.
*FABRICIUS C., *Urbekenntnisse der Christenheit*, dans *Festschrift*, *Reinhold* SEEBERG, I (Leipzig 1929) 21-41.
FALKENSTEIN A. et W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953.
FARNELL L. R., *The Culte of the Greek States*, I, Oxford 1896.
FEINE P., *Theologie des Neuen Testaments*, 4e éd., Leipzig 1922.
FELDMANN F., *Das Buch der Weisheit*, Bonn 1926.
*FEUILLET A., *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques* (Mt 11, 25-30 ; Lc 10, 21 s.) : *RB* 62 (1955) 161-196.
——— *L'Incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques*, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II (Paris 1959) 890-914.
FICHTNER J., *Die Stellung der Sap Sal* : *ZNW* 36 (1937) 113-132.
*FIEBIG P., *Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christ. Hauptgebetes*, Gütersloh 1927.
FILLION L. Cl., *La Sainte Bible*, V : Le livre de la Sagesse ; Le livre de l'Ecclésiastique ; La prophétie d'Isaïe ; La prophétie de Jérémie ; Le livre des Thrènes ; La prophétie de Baruch, 3e éd., Paris 1901 ; VII : Les Évangiles ; Les Actes des Apôtres, Paris 1903 ; VIII : Les épîtres de saint Paul ; Les épîtres catholiques ; L'Apocalypse, Paris 1904.
FINDLAY G. G., *The Epistle to the Galatians* (The Expositor's Bible), London 1888.
FITZMYER J. A., « *Peace upon earth among men of His good will* » (*Lc* 2, 14) : *TS* 19 (1958) 225-227.
FOERSTER W., κληρονόμος : *TWbNT*, III, 757-786.
——— κύριος : *TWbNT*, III, 1081-1083.
FORREST D. W., *Did Jesus pray with his disciples?* : *ExpTim* 11 (1899-1900) 352-357.
FREY J. B., *Adam* (Livres apocryphes sous son nom) : *DBS*, I, col. 101-134.
——— *Apocryphes de l'Ancient Testament* : *DBS*, I, col. 354-460.

——— *Dieu et le monde, d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* : *RB* 25 (1916) 33-60.

——— *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* : *RB* 25 (1916) 472-510.

FRONMÜLLER, « *Abba* », dans H. ZELLER, *Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk*, Stuttgart 1856, pp. 3 s.

FUCHS A., *Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ecclesiasticus* (Biblische Studien, XII, 5), Freiburg i. B. 1907.

FUCHS E., *Christus und der Geist bei Paulus.* Eine biblisch-theologische Untersuchung, Leipzig 1932.

——— *Die Freiheit des Glaubens. Röm* 5-8 *ausgelegt*, München 1949.

FULLER J. M., « *Abba* », dans W. SMITH et J. M. FULLER, *A Dictionary of the Bible*, 2e éd., I (London 1893) 4.

FULLER R. H., *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*, London 1956.

FUNK F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 voll., Padebornae 1905.

FURLANI G., *La Religione dei Cananei e degli Aramei*, dans P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni*, II, 2e éd., Torino 1939, pp. 81-125.

——— *La Civiltà babilonese e assira*, Roma 1929.

GANDER G., *Le texte du Nouveau Testament* : *RTPhil* 34 (1946) 153-174.

GAROFALO S., *Il* « *Pater Noster* », Roma 1955.

GAUGLER E., *Der Römerbrief*, Teil 1-8, Zürich 1945 ; Teil 9-16, Zürich 1952.

GELDENHUYS N., *Commentary on the Gospel of Luke*, London 1954.

GEMSER B., *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen* 1924.

*GEORGE A., *Le Père et le Fils dans les évangiles synoptiques* : *LumVi* XXIX (1956) 27-40.

GIBLET J., *De revelatione amoris Dei apud Oseam Prophetam* : *ColctMechl* 19 (1949) 35-39.

*——— *Jésus et le* « *Père* » *dans le* 4e *évangile*, dans *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Louvain 1958, pp. 111-130.

GILBERT P., *La poésie égyptienne*, Bruxelles 1943.

GINNS R., *St. Luke*, dans *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1951, pp. 935-970.

GNILKA J., « *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ?* » (Mk 15, 34 par.) : *BZ* 3 (1959) 294-297.

GÖDAN H., *Das Bild von Gott dem Vater im rabbinischen Judentum*, Leipzig 1941.

GOULD E. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (ICC), 4e éd., Edinburg 1907.

GRANDMAISON L. de, Jésus Christ, 2 voll., 3e éd., Paris 1928.

——— La personne de Jésus et ses témoins, Paris 1957.

GRAY G. B., *Studies in Hebrew Proper Names*, London 1896.

GRAYSTON K., *God the Father*, dans *A.* RICHARDSON, *A Theological Word Book of the Bible*, London 1950, pp. 77-79.

*GREENLEE J. H., « *My Father* » (The Significance of the Manner in which Jesus refers to God as Father), dans *The Bible Translator*, 6 (1955) 119-121.

GREEVEN H., *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament* (NTF, 3, 1), Gütersloh 1931.

*GREIFF A., *Das Gebet im Alten Textament*, Münster i. W. 1915.

GRESSMANN H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e éd., Berlin 1926.

——— cf. BOUSSET W. et H. GRESSMANN.

GRIMM C. L. W., *Das Buch der Weisheit*, Leipzig 1860.

——— *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, 4e éd., Lipsiae 1903.

——— *Kommentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig 1837.
*GROSS J., *La divinisation du chrétien, d'après les Pères Grecs*, Paris 1938.
GROTIUS H., *Annotationes in Novum Testamentum* (éd., Chr. E. de WINDHEIM), t. II, 1ère partie, Erlangen-Leipzig 1856.
GRUNDMANN W., κράζω : *TWbNT*, III, 898-904.
——— *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (Studien zur deutschen Theologie und Frömmigkeit, 1), Weimar 1938.
——— *Jesus der Galiläer und das Judentum*, 2e éd., Leipzig 1941.
*——— *Sohn Gottes*: *ZNW* 47 (1956) 113-133.
*GUELLUY R., *Le chrétien, fils adoptif du Père*: *RDiocTournai* 8 (1953) 425-429.
*GUILLET J., *L'action de grâces du Fils*: *Chris* 4 (1957) 438-453.
——— *L'Esprit de Dieu*, dans *Grands thèmes bibliques*, Paris 1958, pp. 179-188.
——— *Le Christ prie en moi*: *Chris* 5 (1958) 150-165.
GUNKEL H., *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 3e éd., Göttingen 1909.
GUTJAHR F. S., *Der Brief an die Römer*, Graz-Wien 1923.
GUY H. A., *Matthew* 11, 25-27 ; *Luke* 10, 21-22 : *ExpTim* 49 (1937-1938) 236 s.
*GYLLENBERG R., *Gott der Vater im Alten Testament und in der Predigt Jesu*: *SOr* 1 (1926) 51-60.
HAAG H., *Bibel-Lexikon*, Zürich-Köln 1951.
HACKSPILL L., *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*: *RB* 9 (1900) 564-577 ; 10 (1901) 200-215 ; 377-384 ; 11 (1902) 58-73.
HAENCHEN E., *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961.
HAHN G. L., *Das Evangelium des Lukas*, 2 voll., Breslau 1892, 1894.
*HAMMAN A., *La prière de Jésus*: *BiViChr* 10 (1955) 7-21.
*——— *La Prière*, I : Le Nouveau Testament, Bruges-Tournai 1959.
——— *La prière de l'Ancien Testament au Nouveau Testament*, dans *La Prière*, Paris 1959, pp. 11-38.
*HARDER G., *Paulus und das Gebet* (NTF, 1, 10), Gütersloh 1936.
HARNACK A. von, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908.
——— *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907.
HARRY J. E., « *Abba* », dans *The International Standard Bible Encyclopaedia*, I (Chicago 1915) 4.
HASTINGS J., *Acts and Romans I-VIII*, dans *The Great Texts of the Bible*, Edinburgh 1911.
——— *Dictionary of the Apostolic Church*, Edinburgh 1915.
HAUCK F., *Das Evangelium des Lukas* (THK), Leipzig 1934.
——— cf. ZAHN T. et F. HAUCK.
HAUPT W., *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung* (Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse), Leipzig 1913.
HAUSSLEITER J., *Vaterunser*: *PRE* 20 (Leipzig 1908) 431-445.
*HAVET J., *Dieu notre Père*: *RDiocNamur* 12 (1958) 19-40 ; 155-169.
HAWKINS J. C., *Horae Synopticae*, 2e éd., Oxford 1909.
HEADLAM A., cf. SANDAY W. et A. HEADLAM.
HEHN J., *Hymnen und Gebete an Marduk*, dans *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Band V (Leipzig 1906) 279-400.
——— *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913.
*HEILER F., *Das Gebet*, 2e éd., München 1920.
——— *La Prière* (traduit sur la 5e édition allemande par E. KRUGER et J. MARTY), Paris 1931.
HEINISCH P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster i. W. 1908.

——— *Das Buch der Weisheit*, Münster i. W. 1912.
——— *Die griechische Philosophie und das Alte Testament* (Biblische Zeitfragen) Münster i. W. 1914-15.
——— *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940.
HEINRICI G., *Die Bergpredigt*, Leipzig 1899.
*HEMPEL J., *Gott und Mensch im Alten Testament.* Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, 2e éd., Stuttgart 1936.
*HENSLER J., *Das Vaterunser. Text-und literarkritische Untersuchungen* (NTAbh), Münster i. W. 1914.
HÉRING J., *Simples remarques sur la prière à Gethsémani*, Mt 26, 36-46 : *RHPhil Rel* 39 (1959) 97-102.
HERMANN J., *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*, dans *Festschrift Otto Procksch*, Leipzig 1934, pp. 71-98.
HERTZ J. H., cf. SINGER S. et J. H. HERTZ.
HETZENAUER M., *P. Bernardini a Piconio triplex expositio Beati Pauli Apostoli Epistolae ad Romanos*, Oeniponte 1891.
HILGENFELD A., *Das Markus-Evangelium*, Leipzig 1850.
——— *Der Galaterbrief*, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt, Leipzig 1852.
HÖFER O., « *Pater* », dans W. H. ROSCHER, III, 2, col. 1680 s.
HÖLSCHER G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922.
HOLZMANN H. J., *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. I, 1ère partie : Die Synoptiker, 3e éd., Tübingen-Leipzig 1901.
——— *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 voll., 2e éd., Tübingen 1911.
HOMMEL F., *Altisraelitische Ueberlieferung*, München 1897.
HORNBY Th., *Notes on the New Testament*, Liverpool 1893.
HOWARD W. F., cf. MOULTON J. H. et W. F. HOWARD.
HUBY J., *Christus*, Paris 1916.
——— *Évangile selon saint Marc*, Paris 1924.
——— *Mystiques Paulinienne et Johannique*, Paris 1946.
——— *Le Discours de Jésus après la Cène*, 2e éd., Paris 1947.
*——— et S. LYONNET, *Épître aux Romains* (VS), 2e éd., Paris 1957.
——— cf. VALENSIN A. et J. HUBY.
*HULSBOSCH A., *De Heilige drieëenheit en de Verlossing. Een theologische studie volgens de leer van S. Paulus* : *StCath* 22 (1947) 19-42.
HUNTER A. M., *Paul and His Predecessors*, London 1940.
——— *Introducing New Testament Theology*, London 1957.
HUNTER R., *Cassell's Concise Bible Dictionary*, London 1909.
HUNTRESS E., « *Son of God* » *in Jewish Writings prior to the Christian Era* : *JBL* 54 (1935) 117-123.
HUTTON J. A., « *When ye pray, say, Our Father* » » : *ExpTim* 36 (1924-25) 121-124.
HUNZINGER C. H., *Neues Licht auf Lc* 2 : 14 ἀνθρώποι εὐδοκίας : *ZNW* 44 (1952-53) 85-90.
ILLINGWORTH J. R., *Divine Immanence*, London 1904.
Institutiones Biblicae, I : De S. Scriptura in universum, 6e éd., Romae 1951.
JACKSON F. Y. Foakes et K. LAKE, *The Beginnings of the Christianity*, Part I : Acts of the Apostles, t. I (Prolegomena, I) : The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds, London 1920.
JACOB E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956.
JACONO V. M. et E. ZOLLI, « *Abba* » : *ECatt* I (Città del Vaticano 1948), col. 16.
——— *Le Epistole di Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (SBG), Roma 1951.
JAMES J. C., ἀββᾶ ὁ πατήρ : *ExpTim* 26 (1914) 428 s.
JEAN Ch. F., *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, III, Paris 1936.

JEREMIAS A., *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913.
*JEREMIAS J., *Das Gebetsleben Jesu*: *ZNW* 25 (1926) 123-140.
*——— *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien* (Festschrift A. Wikenhauser), München 1953, pp. 86-89.
——— *Die Gleichnisse Jesu*, 3e éd., Göttingen 1954.
*——— « *Abba* » : *TLZ* 79 (1954), col. 213 s. ; cf. *ZNW* 45 (1954) 131 s.
*——— *The Lord's Prayer in Modern Research*: *ExpTim* 71 (1959 s.) 141-146.
JONES A., *St. Matthew*, dans *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1951, pp. 851-904.
*JOÜON P., *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Évangiles*: *RSR* 17 (1927) 210-229.
JOWETT B., *The Epistle to the Romans*, London 1855.
JUNCKER A., *Das Gebet bei Paulus* (Biblische Zeit - und Streitfragen, I, 6), Berlin 1905.
——— *Jesu Stellung in der Geschichte des Gebets*, Berlin 1922.
KAHLE P. E., *Das Palästinische Pentateuchtargum* (Masoreten des Westen, II), dans *Texte und Untersuchungen zur vormassoretischen Grammatik des Hebräischen*, IV, Stuttgart 1930.
KALT E., *Der Römerbrief*, übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, XIV), Freiburg i. B. 1937.
——— *Biblisches Reallexikon*, Paderborn 1938.
KARRER O., *Neues Testament übersetzt und erklärt*, München 1959.
KAUTZSCH E., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911.
KEES H., *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig 1941.
KEIL C. F., *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1877.
KERBER G., *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments*, Freiburg i. B. 1897.
KETTER P., *Der Vater im Himmel*: *TPQ* 93 (1940) 1-10 ; 95-103.
KIMMEL E. J., cf. BAUMGARTEN-CRUSIUS L. F. O. et E. J. KIMMEL.
*KITTEL G., ἀββᾶ : *TWbNT*, I, 4-5.
——— *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926.
*——— *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932.
KITTO J., *A Cyclopaedia of Biblical Literature*, 3 voll., Edinburgh 1876.
KLAWEK A., *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments* (NTAbh), Münster i. W. 1921.
*KLOEPPER A., *Zwei wichtige Aussagen Jesu*: *ZWT* 39 (1896) 481-516.
KLOFUTAR L., *Commentarius in epistolam S. Apostoli Pauli ad Romanos*, Labaci 1880.
KLOSTERMANN E. et W. BAUER, *Die Evangelien* (HNT), Tübingen 1919.
KNABENBAUER J., *Commentarius in Ecclesiasticum* (CSS), Paris 1902.
——— *Evangelium secundum Lucam* (CSS), 2e éd., Paris 1905.
——— *Evangelium secundum Marcum* (CSS), Paris 1907.
——— et A. MERK, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* (CSS), 3e éd., Paris 1922.
KNIGHT, George A. F., *Christelijke Theologie van het Oude Testament* (traduit de l'anglais par A. BURGER), Utrecht-Antwerpen 1961.
KNOX R. A., *A New Testament Commentary for English Readers*, II : The Acts of the Apostles ; St. Paul's letters to the Churches, New York 1954.
KNUDSON A. C., *The Religious Teaching of the Old Testament*, New York 1918.
*KOESTER W., *Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre*: *Schol* 16 (1941) 481-495.
*KOHLER K., « *Abba* », dans *The Jewish Encyclopedia*, I (New York-London 1901) 28.
KÖHLER L., *Theologie des Alten Testaments*, 3e éd., Tübingen 1953.
KÖNIG E., *Theologie des Alten Testaments*, 3e et 4e éd., Stuttgart 1923.

*Kopler L., *Die « johanneische » Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi* : *TPQ* 66 (1913-1914) 50-68 ; 282-307 ; 561-586 ; 764-787.
Koppers G., *La Religion et l'être suprême chez les Yagans* : *Et* 173 (1922 IV) 152-165.
Kortleitner F. X., *Religio a patriarchis Israelitarum exercitata*, Innsbruck 1936.
Krenkel, « *Abba* », dans D. Schenkel, *Bibel-Lexikon*, I (Leipzig 1869) 4 s.
Kühl E., *Die Briefe Petri und Judae*, 6e éd., Göttingen 1897.
——— *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1913.
Kuhn K. G., *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950.
——— *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960.
*Kümmel W. G., *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums* : *Jud* 1 (1945) 40-68.
Kürzinger J., *Die Briefe des Apostels Paulus. Der Brief an die Römer* (EchB), Würzburg 1951.
Kuss O., *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (RNT), Regensburg 1940.
——— Der Römerbrief. Zweite Lieferung (Röm 6, 11 bis 8, 19), Regensburg 1959.
Kvinoel Ch. T., *Commentarius in libros Novi Testamenti historicos*, II : Lipsiae 1824.
Labat R., *Le caratère religieux de la Royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939.
*Lagrange M. J., *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris 1905.
——— *Le Livre de la Sagesse.* Sa *doctrine des fins dernières* : *RB* 16 (1907) 85-104.
*——— *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament* : *RB* 17 (1908) 481-499.
——— *Évangile selon saint Matthieu* (EB), Paris 1923.
——— *L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles* : *RB* 34 (1925) 481-504.
——— *Évangile selon saint Jean* (EB), 4e mille, Paris 1927.
——— *Évangile selon saint Marc* (EB), 4e mille, Paris 1929.
——— *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931.
——— *Épître aux Romains* (EB), 5e mille, Paris 1931.
——— *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, II : Critique textuelle, Paris 1935.
——— *Évangile selon saint Luc* (EB), 6e mille, Paris 1941.
*——— *Épître aux Galates* (EB), 6e mille, Paris 1950.
Lake K., cf. Jackson F. Y. Foakes et L. Lake.
Lallemant P., *Épître de saint Paul aux Galates*, dans *Le Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ, avec traduction et notes*, II, Liège 1847.
Landsberger B., *Babylonisch-Assyrische Texte* (Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, 2e éd.), Leipzig 1922.
Langdon S., *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris 1909.
La Potterie I. de, Het gebedsleven van Jezus : Bijdr 8 (1947) 1-35.
——— Οἶδα *et* γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile : Bib 40 (1959) 709-725.
Laridon V., *Commentarius in Gal* 4, 1-7 : *ColBrug* 43 (1947) 409-414.
Lauck W., *Das Evangelium des hl. Markus* (Herders Bibelkommentar : Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, XI), Freiburg i. B. 1935.
Leander P., cf. Bauer H. et P. Leander.
Lebreton J., *Le Dieu vivant. La Révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament*, Paris 1920.
——— *Histoire du Dogme de la Trinité*, I : Les origines du dogme de la Trinité, 5e éd., Paris 1919 ; 6e éd., Paris 1927.
——— *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur*, Paris 1931.
——— *La Contemplation dans le Nouveau Testament* : *RSR* 29 (1939) 568-593.
——— *La révélation du mystère de la Sainte Trinité* : ViSpir 74 (1946) 764-776.
——— *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, 14e éd., Paris 1948.
Lechner P., *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes*, München-Freising 1881.
Leenhardt F. J., *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris 1957.

LEIPOLDT J., *Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen*, Leipzig 1941.
LENSKI R. C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians*, Ohio 1946.
——— *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*, Ohio 1951.
——— *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, Ohio 1951.
——— *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, Ohio 1951.
LEVESQUE E., « *Abba* » : *DB*, I, col. 18.
LEVI I., *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, 2 *parties*, Paris 1898-1901.
——— *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus* (*Semitic Study Series*, 3), Leiden 1904.
LEVY J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig 1881.
——— *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.* Nebst Beiträgen von Heinrich Leberecht Fleischer, 2e éd., (L. GOLDSCHMIDT), Berlin-Wien 1924.
LEVY L. G., *Du totémisme chez les Hébreux* : *REJ* 45 (1902) 13-26.
LIETZMANN H., *Die Briefe des Apostels Paulus* (HNT), I : Römerbrief, 3 éd., Tübingen 1928.
LIGHTFOOT J., *Horae Hebraicae et Talmudicae in Ev. S. Marci et S. Lucae*, Cantabrigiae 1663-1674.
——— *Horae Hebraicae et Talmudicae* : *Hebrew and Talmudical Exercitations upon the Gospels, the Acts, some chapiters of St. Paulus Epistle*, nouvelle édition, Oxford 1859.
LIGHTFOOT J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 3e éd., London-Cambridge 1869.
LINDER J., *Das Lied des Moses Dt* 32 : *ZKT* 48 (1924) 374-406.
*LOCHET L., *Charité fraternelle et vie trinitaire* : *NRT* 88 (1956) 113-134.
LODS A., *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris 1906.
——— *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris 1930.
LOFTHOUSE W. F., *Vater und Sohn im Johannesevangelium* : *TBl* 11 (1939), col. 239-300.
LOHMEYER E., *Probleme paulinischer Theologie*, I : Briefliche Grussüberschriften : *ZNW* 26 (1927) 158-173.
——— *Das Evangelium des Markus*, 11e éd., Göttingen 1951.
*——— *Das Vaterunser erklärt*, 3e éd., Zürich 1952.
——— et W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (MKNT), Göttingen 1956.
LOISY A., *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., Bellevue (S.-et-O.) 1903.
——— *Les évangiles synoptiques*, 2 voll., Ceffonds 1907-1908.
——— *L'Évangile selon Marc*, Paris 1912.
——— *L'Épître aux Galates*, Paris 1916.
LÖSCH St., *Deitas Jesu und antike Apotheose*, Rottenburg 1933.
LUTHER M., *Commentarius in epistolam sancti Pauli ad Galatas* (éd. J. C. IRMISCHER), Erlangae 1843-1844.
LYONNET S., *Hellénisme et Christianisme* : *Bib* 26 (1945) 115-132.
*——— *Exegesis epistulae secundae ad Corinthios* (ad usum privatum auditorum), Romae 1955-56.
——— *Quaestiones in epistolam ad Romanos* (ad usum privatum auditorum), Prima series, Romae 1955 ; Secunda series, Romae 1956.
——— *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps* (*à propos de Rom* 10, 6-8), dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, pp. 494-506.
*——— *La sotériologie paulinienne*, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II (Paris 1959) 840-889.
——— *Expiation et intercession. A propos d'une traduction de saint Jérôme* : *Bib* 40 (1959) 885-901.

——— *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (BJ), 2e éd., Paris 1959.
*——— *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. I-IV*, editio altera retractata et aucta (ad usum privatum auditorum), Romae 1960.
*——— *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. V-VII* (ad usum privatum auditorum), Romae 1961.
*——— *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. VIII* (ad usum privatum auditorum), Romae 1962.
——— cf. HUBY J. et S. LYONNET.
MAAS A. J., « *Abba* » : *The Catholic Encyclopedia*, I (New York 1907) 6.
*MANSON T. W., *The Teaching of Jesus*, 2e éd., Cambridge 1935.
——— *The Sayings of Jesus*, London 1949.
*——— *The Lord's Prayer* : *BJRylL* 38 (1955 s.) 99-113.
MARCHAL L., *Évangile selon saint Luc* (BPC), Paris 1946.
MARCUS J., *The Newly Discovered Original Hebrew of Ben Sira* (*Ecclesiasticus XXXII* 16 - *XXXIV*, 1). *The Fifth manuscript and a prosodic version of Ben Sira* (*Ecclesiasticus XXII*, 22 - *XXIII*, 9), Philadelphia 1931.
*MARIN D., « *Abba, Pater* », dans *Hommages à L. Herrmann* (Coll. Latonus 44), Bruxelles-Berchem 1960, pp. 503-508.
*MARMORSTEIN A., *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I : The Names and Attributes of God, London 1927.
——— *The Oldest Form of the Eighteen Benedictions* : *JQR* 34 (1943-44) 137-59.
MARSHALL J. T., « *Abba* », dans J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1909-10, p. 2.
——— *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, Leyden 1929.
MARTINI A., *La Sacra Bibbia ossia Vecchio e Nuovo Testamento secondo la Volgata*, XXII, Prato 1830.
MAUNOURY A. F., *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, Paris 1878.
MAY H. G., *The God of My Father*. A Study of Patriarchal Religion : *The Journal of Bible and Religion* 9 (1941) 155-158.
McCASLAND S. V., *Some New Testament Metonyms for God* : *JBL* 68 (1949) 99-113.
*——— « *Abba Father* » : *JBL* 72 (1953) 79-91.
McEVILLY J., *An Exposition of the Epistles of St. Paul and of the Catholic Epistles*, 2 voll., 3e éd., Dublin 1875.
*McKENZIE J. L., *Divine Sonship and Individual Religion* : *CBQ* 7 (1945) 32-47.
*——— *The Divine Sonship of Men in the Old Testament* : *CBQ* 7 (1945) 326-339.
*——— *The Divine Sonship of Israel and the Convenant* : *CBQ* 8 (1946) 320-331.
McLEAR G. F., *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge 1908.
McNEILE A. H., *The Gospel according to St Matthew*, London 1915.
MÉDEBIELLE A., *Épître aux Éphésiens* (BPC XII), Paris 1946.
MEINERTZ M., *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950.
MENÉNDEZ-REIGADA J. G., *Inhabitación, dones y experiencia mística* : *REspT* 6 (1946) 61-101.
MERK A., cf. KNABENBAUER J. et A. MERK.
*MERSCH E., *Filii in Filio* : *NRT* 65 (1938) 551-582 ; 651-702 ; 809-830.
*——— *La Théologie du Corps Mystique*, II, Paris 1944.
*MERTENS H., *L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques* (*Mt* 11, 25-30 = *Lc* 10, 21-22), Gembloux 1957.
MEYER A., *Jesu Muttersprache*, Freiburg i. B.-Leipzig 1896.
MEYER E., *Geschichte des Altertums*, t. I, 1ère partie, 3e éd., Stuttgart-Berlin 1910.
MEYER H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater*, 2e éd., Göttingen 1851.
MICHAELI M., « *Abba* », dans A. WESTPHAL, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, I (Paris 1932) 3.

MICHAELIS W., *Das Evangelium nach Matthäus*, 2 voll., Zürich 1948, 1949.
MICHEL O., *Der Brief an die Römer* (MKNT), Göttingen 1955.
——— ὁμολογέω: *TWbNT*, V, 199-220.
*MÓCSY E., *De unione « mystica » cum Christo* : *VD* 25 (1947) 270-279 ; 328-339.
MOLLAT D. et F. M. BRAUN, *L'Évangile et les épîtres de saint Jean* (BJ), Paris 1953.
MONTEFIORE C. G., *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus*, London 1910.
*MONTEFIORE H. W., *God as Father in the Synoptic Gospels* : *NTS* 3 (1956-57) 31-46.
*MOORE G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II (Cambridge 1927) 201-211.
*MORALDI L., *La paternità di Dio nell'Antico Testamento* : *RivBibIt* 7 (1959) 44-56.
MORAN, WILLIAM L., *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*, dans *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of William Foxwell Albright*, ed. by G. Ernest WRIGHT, Garden City, New York 1961, pp. 54-72.
MORET A., *Histoire de l'Orient*, dans *Histoire Ancienne*, I, Paris 1929.
MORISON J., *Mark's Memoirs of Jesus Christ or Commentary on the Gospel according to Mark*, London 1876.
MOULE H. C. G., *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Cambridge 1908.
MOULTON J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, I : Prolegomena, 3e éd., Edinburgh 1908.
——— et W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, t. II, 1ère partie, Edinburgh 1919.
*MOUROUX J., *L'expérience de l'esprit chez saint Paul* : *MelScRel* 5 (1948) 1-38.
MURPHY R. T. A., *The Dereliction of Christ on the Cross*, Washington 1940.
MUSGER J., *Dicta Christi de Paracleto. Inquisitio exegetico-dogmatica in* 5 *textus Evangelii Sancti Johannis* 14-16, Romae 1938.
NAGEL G., *Un aspect de la religion de l'Ancienne Égypte* : *RTPhil* 23 (1935) 305-334.
NEBE A., *Die epistolischen Perikopen des Krchenjahres*, I, Wiesbaden 1874.
NELIS J. T., *Fils de l'homme*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (traduit du néerlandais : *BijbWb*), Tournhout-Paris 1960, col. 662-670.
NESTLE E., *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Haarlem 1876.
——— *Lord's Prayer*, dans *EncB* III (London 1902), col. 2816-2823.
NICOLSON J., « *Abba* », dans J. KITTO, *A Cyclopaedia of Biblical Literature*, I (Edinburgh 1876) 7 s.
NIELSEN D., *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, I : Die drei göttlichen Personen, Copenhagen-Berlin-London 1922.
NIGLUTSCH J., *Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos*, 2e éd., Trident 1909.
NILSSON M. P., *Vater Zeus* : *ARW* 35 (1938) 156-171.
NÖLDEKE T., *Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte*, II (Über den christlich-palästinischen Dialect) : *ZDMG* 22 (1868) 443-527.
——— *W. Robertson Smith's Kinship and Marriage in Early Arabia* : *ZDMG* 40 (1886) 148-187.
——— « *Names* », dans *EncB* III (London 1902), col. 3271-3331.
NÖSGEN C. F., *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, 2e éd., München 1897.
*NOTH M., *Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung* : *ZDMG* 81 (1927) 1-45.
*——— *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.
——— *Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuer Quellen* : *ZDPN* 65 (1942) 9-67.
NYBERG H. S., *Studien zum Religionskampf im Alten Testament* : *ARW* 35 (1938) 329-387.

OEHLER G. F., *Theologie des Alten Testaments*, 3e éd., Tübingen 1891.
OEPKE A., *Der Brief an die Galater* (THK), Leipzig 1937.
OESTERLEY W. O. E., *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach or Ecclesiasticus*, Cambridge 1912.
——— et T. H. ROBINSON, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, 2e éd., London 1949.
——— cf. BOX G. H. et W. O. E. OESTERLEY.
*OGARA F., *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* (*Rom* 8, 12-17) : *VD* 16 (1936) 200-208.
OHLEYER L. J., *The Pauline Formula « induere Christum » with special Reference to the Works of St. John Chrysostom*, Washington 1921.
OKE C. C., *A Suggestion with regard to Rom* 8, 23 : *Interpr* 11 (1957) 455-460.
OLHAUSEN J., *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, Braunschweig 1861.
OLTRAMARE H., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 2 voll., Paris-Genève 1881-1882.
OSTY E., *Le livre de la Sagesse*, dans *BJ* (éd., en un volume), Paris 1956, pp. 868-891.
——— *Évangile selon saint Luc*, dans *BJ* (éd. en un volume), Paris 1956, pp. 1352-1389.
PACE E., *Ideas of God in Israel, their Content and Development*, London 1923.
PAFFRATH T., *Der Titel « Sohn der Gottheit »* : *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 21 (1916) 157-159.
——— *Gott Herr und Vater*. Gnadenführung der bibl. Offenbarung, Paderborn 1930.
——— *Steht Jahwe im Gegensatz zum Vatergott Jesu?* : *TGl* 25 (1933) 736-739.
PALMIERI D., *Commentarius in epistolam ad Galatas*, Galopiae 1886.
PERRIN J. M., *Dans le secret du Père*, Paris 1960.
PETERS N., *Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, Freiburg i. B. 1902.
——— *Liber Jesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus hebraice*, Freiburg i. B. 1905.
——— *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster i. W. 1913.
——— *Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des Alten Orients*, dans *Religion, Christentum, Kirche*, I, 2e éd., Esser-Maubach 1913.
PETERSON E., ῞ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926.
PETIT J. A., *L'Ecclésiastique* (La Sainte Bible avec commentaire, VIII), Arras 1894.
PHILIPS G., Compte-rendu de S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce* (Paris 1948) : *ETL* 25 (1949) 416-418.
*PLUMMER A., *Lord's Prayer*, dans J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, III (Edinburgh 1905) 141-144.
——— *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1909.
——— *The Gospel according to St. Luke*, 4e éd., Edinburgh 1901.
*POPE R. M., « *Abba* », dans J. HASTINGS, *Dictionary of the Apostolic Church*, Edinburgh 1915, pp. 2 s.
PRAT F., *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, 2 voll., Paris 1933.
*——— *La Théologie de saint Paul*, 2 voll., 38e éd., Paris 1949.
PREISKER H., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin 1937.
PREISS T., *The Inner Witness of the Holy Spirit*. The Doctrine of the Holy Spirit and Scripture : *Interpr* 7 (1953) 259-280.
PREUSS K. Th., *Glaube und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*, Leipzig 1926.
*PRIERO G., « *Pater* » *in S. Matteo* : *PalCl* 26 (1947) 49-53.
PRITCHARD J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2e éd., Princeton 1955.
PROCKSCH O., *Theologie des Alten Testamentes*, Gütersloh 1949-1950.
*PRÜMM K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935.

*——— *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954.
——— *Diakonia Pneumatos. Theologie des zweiten Korintherbriefes*, I : Apostolat und christliche Wirklichkeit. (Theologie des ersten Briefteils, Kap. 1-7), Rom-Freiburg-Wien 1960.
*QUELL G. et G. SCHRENK, πατήρ : *TWbNT*, V, 946-1016.
*RABEAU G., *Lexicographia Sacra* : *BullLittEccl* 49 (1948) 58.
RABIN C., *Ancient West-Arabian*, London 1951.
RANKE H., *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphia 1905.
RASCHE H., *Die Werkstatt des Markusevangelisten* (eine neue Evangelientheorie), Jena 1924.
RAVENNA A., *L'Ebraismo Postbiblico*, Brescia 1958.
REITMAYR Fr. X., *Commentar zum Briefe an die Römer*, Regensburg 1845.
REITZENSTEIN R. et H. H. SCHÄDER, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926.
RENGSTORF K. H., δεσπότης : *TWbNT*, II, 43-48.
——— *Das Evangelium nach Lukas* (NTD), 8e éd., Göttingen 1958.
REUSS E., *Les Épîtres Pauliniennes*, 2 voll., Paris 1878.
RICHARDSON A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958.
RIDDERBOS H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, 2e éd., London-Edinburgh 1954.
RIDDLE M. B., *The Gospel of Mark*, dans Ph. SCHAFF, *A Popular Commentary on the New Testament*, I (Edinburgh 1879) 246-336.
RIEM C. A. et F. BAETHGEN, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, I, Bielefeld-Leipzig 1898.
RIENECKER F., *Das Evangelium des Markus*, Wuppertal 1955.
ROBERTSON A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3e éd., New York 1919.
ROBINSON T. H., *The Gospel of Matthew* (MNTC), London 1928.
——— cf. OESTERLEY W. O. E. et T. H. ROBINSON.
ROHR I., *Das Gebet im Neuen Testament*, Münster i. W. 1924.
*RONDET H., *La divinisation du chrétien. Mystère et problèmes*: *NRT* 71 (1949) 449-476 ; 561-588.
*ROOSEN A., *Testimonium Spiritus* (*Rom* 8, 16) : *VD* 28 (1950) 214-226.
ROSE V., *Évangile selon saint Luc*, 8e éd., Paris 1909.
ROSENMÜLLER J. G., *Scholia in Novum Testamentum*, I : Evangelia Matthaei et Marci, 6e éd., Norimbergae 1815 ; III : Acta Apostolorum, Epistola Pauli ad Romanos, Norimbergae 1804.
ROSSELL W. H., *New Testament Adoption Graeco-Roman or Semitic?* : *JBL* 71 (1952) 233 s.
ROUGÉ E. de, *Discours prononcé à l'ouverture du cours d'archéologie égyptienne, au Collège de France, le* 19 *avril* 1860.
RÜCKERT L., *Commentar über den Brief Pauli an die Galater*, Leipzig 1833.
SADLER M. F., *The Epistle to the Romans*, 2e éd., London 1889.
——— *The Epistles of St. Paul to the Galatians, Ephesians and Philipians*, 2e éd., London 1892.
SANDAY W. et A. HEADLAM, *The Epistle to the Romans* (ICC), 5e éd., Edinburgh 1908.
SCHÄDER H. H., cf. REITZENSTEIN R. et H. H. SCHÄDER.
SCHECHTER S., *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1910.
SCHELKE K. H., *Paulus Lehrer der Väter* (Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11), Düsseldorf 1956.

SCHLATTER A., *Wie sprach Josephus von Gott?*: *BFTh* 14 (1910 I) 7-82.
——— *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929.
——— *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
*SCHLIER H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949.
*——— παρρησία: *TWbNT*, V, 869-884.
SCHMID J., *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1938.
——— *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), 3e éd., Regensburg 1955.
——— *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), 3e éd., Regensburg 1956.
*SCHMIDT K. L., ἐπικαλέω: *TWbNT*, III, 488-539.
SCHMIDT P. W. et F. VON HOLTZENDORFF, *Protestanten Bibel des Neuen Testamentes*, 2e éd., Leipzig 1874.
SCHMIDT W. (SVD), *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll.; t. I: *L'origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive*, 1ère éd., Wien 1910; t. I, 2e éd. et t. II-XII, Münster i W. 1926 suiv.
SCHMIDT W., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 80), Berlin 1961.
SCHMITT J., *Jésus Ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949.
SCHNEIDER G., *Die Idee der Neuschöpfung beim Ap. Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*: *Trierer Theologische Zeitschrift* (Trier) 68 (1959) 257-270.
SCHNEIDER N., *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunden*: *Bib* 33 (1952) 516-522.
SCHNIEWIND J., *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), 7e éd., Göttingen 1954.
SCHÖTTGEN Ch., *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, quibus Horae Io. Lightfooti in libris historicis supplentur, epistolae et Apocalypsis eodem modo illustrantur, Dresdae et Lipsiae 1733.
SCHRENK G., εὐδοκέω: *TWbNT*, II, 736-748.
——— cf. QUELL G. et G. SCHRENK.
SCHROEDER A., cf. BONNET L. et A. SCHROEDER.
SCHRUERS P., *La paternité divine dans Mt* 5, 45 et 6, 26-32: *ETL* 36 (1960) 593-624.
SCHUMACH W., cf. LOHMEYER E. et W. SCHUMACH.
SCHUMACHER H., *Die Selbstoffenbarung* Jesu bei Mt 11, 27 (Lc 10, 22), Freiburg i. B. 1922.
SCHÜRMANN H., *Die Sprache des Christus*. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten: *BZ* 2 (1958) 54-84.
*——— *Das Gebet des Herrn*, Freiburg i. B. 1958.
SCOTT J. A., *Zeus in the Iliad and in the Odyssey*. A Chorizontic Argument: *ClaJ* 12 (1916-1917) 478-479.
SEEBERG A., *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga 1891.
——— *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1908.
SEEGER H., cf. BERTHOLET A. et H. SEEGER.
SEGAL M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927.
SEGAL M. S., *Liber Sapientiae filii Sira* (*Ecclesiasticus*) *hebraice*. Fragmenta hucusque reperta congessit, cetera hebraice non existentia e graeco et syro vertit, brevem commentarium et introductionem addidit, Jerusalem 1933.
SEISENBERGER M., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1905.
SELWYN E. G., *The Father's Name*: *Theology* 27 (1933) 184-198.
——— *The First Epistle of St. Peter*, London 1947.
SETHE K., *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäss-Scherben des mitteleren Reiches*, Berlin 1926.
SHAW J. M., *The Christian Gospel of the Fatherhood of God*, London 1924.
SHEWARD C. G., *The Lord's Prayer*. A Study in Sources: *ExpTim* 52 (1940-1941) 119-120.
SIDERSKY D., *La parole suprême de Jésus*: *RHR* 103 (1931 I) 151-154.

SIMCOX W. H., *The Language of the New Testament*, 4e éd., London 1906.
SINGER S. et J. H. HERTZ, *Daily Prayer Book*, 15e éd., London 1935.
SKEAT T. C., cf. BELL H. I. et T. C. SKEAT.
SMEND R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religiongeschichte*, 2e éd., Freiburg i. B. 1899.
——— *Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch*, Berlin 1906.
——— *Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt*, Berlin 1906.
SMITH W. Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885 ; 3e éd., 1907.
——— *Lectures on the Religion of the Semites*, 3e éd., London 1927.
SÖDERBLOM N., *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916.
SOLIGNAC A., *Le Saint-Esprit et la présence du Christ auprès de ses fidèles* : *NRT* 77 (1955) 478-490.
*SPARKS H. F. D., *The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels*, dans *Studies in the Gospels* ; *Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. by D. E. NINEHAM, Oxford 1955, pp. 241-262.
SPECK F. G., *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony*, Harrisburg 1931.
SPELEERS L., *Égypte* : *DBS*, II, col. 756-919.
SPICQ C., *L'Ecclésiastique* (BPC VI), Paris 1946.
——— *Deuxième épître aux Corinthiens* (BPC XI, 2), Paris 1951.
*——— *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (LD), Paris 1961.
SPIEGEL J., *Das Markus-Evangelium*, Mainz 1940.
STAAB K., *Das Evangelium nach Matthäus* (EchB), Würzburg 1951.
——— *Das Evangelium nach Markus und Lukas* (EchB), Würzburg 1956.
STADE B., *Geschichte des Volkes Israel*, 2e éd., Berlin 1889.
——— *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I : Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, 1ère et 2e éd., Tübingen 1905.
STAMM J. J., *Die Akkadische Namengebung*, Leipzig 1939.
——— *Zur sprachlichen Form der « ostkanaanäischen » Namen* : *ZDPV* 65 (1942) 223-225.
*STARCKY J., *El, Dieu unique des Anciens Sémites* : *Al-Machriq* 54 (1960) 365-376.
STÄRK W., *Altjüdische liturgische Gebete*, Bonn 1910.
STAUDINGER J., *Die Bergpredigt*, Wien 1957.
STEINMANN A. et F. TILLMANN, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater* (HSNT), 4e éd., Bonn 1935.
STENGEL L., *Commentar über den Brief des Apostels Paulus an die Römer* (éd. J. Beck), II, Freiburg i. B. 1836.
STENZEL M., « *Abba* », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, I (Freiburg i. B. 1957), col. 7.
STÖGER A., *Österliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes* 1-8, München 1958.
STRACK H. L., *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirach*, Leipzig 1903.
——— et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 voll., München 1922-1928.
STRAUBINGER J., *El Padre celestial en el Evangelio* : *RBib* 6 (1944) 96-99.
STUBBS W. H., *Fatherhood, Human and Divine* : *ExpTim* 42 (1930-1931) 425-428.
SWETE H. B., *The Gospel according to St. Mark*, 2e éd., London 1908.
SZYDELSKI Sz., *Chrześcijaństwo a świat starożytny* (Christianisme et le monde antique) : *AK* 46 (1947) 221-236 ; 324-329 ; 427-441.
TALLQUIST K. *Neubabylonisches Namengebung zu den Geschäftsurkunden*, Helsingfors 1905.
——— *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1914.
——— *Der assyrische Gott*, Helsingfors 1932.

——— *Babyloniska hymner och böner* (Hymnes et prières babyloniennes), Helsingfors 1953.
TAYER J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York 1886.
*——— « *Abba* », dans J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, I, 7e éd., Edinburgh 1905, p. 4.
TAYLOR R. O. P., *The Groundwork of the Gospels*, Oxford 1946.
*TAYLOR T. M., « *Abba, Father* » *and Baptism* : *ScotJT* 11 (1958) 62-71.
TAYLOR V., *The Gospel according to St. Mark*, London 1953.
——— *The Names of Jesus*, London 1954.
*——— *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London 1958.
THERON D. J., « *Adoption* » *in the Pauline Corpus* : *EvQ* 28 (1956) 6-14.
TIEFENTHAL Fr. S., *Das heilige Evangelium nach Markus*, Münster i. W. 1894.
TIEN TCHEU-KANG A., *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg 1942.
TILLMANN F., cf. STEINMANN A. et F. TILLMANN.
TORREY C. C., *Documents of the Primitive Church*, New York-London 1941.
TOUSSAINT C., *Épîtres de saint Paul*, 2 voll., Paris 1910, 1913.
——— *Les origines de la Religion d'Israël*, Paris 1931.
TRAUB H. et G. VON RAD, οὐρανός : *TWbNT*, V, 496-543.
TURNER C. H., *The Gospel according to St. Mark*, London (s. d.).
*TWISSELMANN W., *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1939.
ULMER F., *Die semitischen Eigennamen im Alten Testament* (phil. Diss.), München 1901.
UNGNAD A., *Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921.
VACCARI A., *L'Ecclesiastico*, dans *I libri poetici della Bibbia tradotti dai testi originali*, Roma 1925, pp. 327-408.
*——— *De Messia* « *Filio Dei* » *in Veteri Testamento* (*Ps* 2, 7) : *VD* 15 (1935) 48-55 ; 77-86.
VALENSIN A. et J. HUBY, *Évangile selon saint Luc* (VS), 41e éd., Paris 1952.
VAN DEN BUSSCHE H., *Ballade der miskende Liefde* (*Osee* 11) : *ColBG* 4 (1958) 434-466.
*——— *Het Onze Vader* : *ColBG* 5 (1959) 289-335 ; 467-495.
*——— *Le Notre Père*, Bruxelles-Paris 1960.
——— *Het Boek der werken. Verklaring van Johannes* 5-12, Tielt-Den Haag 1960.
VAN DEN WALLE B., *La piété égyptienne* : *ETL* 30 (1954) 440-456.
VAN GANNEP A., *Totémisme et méthode comparative* : *RHR* 58 (1908 II) 34-76.
*VAN IERSEL B. M. F., *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* Leiden 1961.
VAN IMSCHOOT P., *L'esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament* : *RB* 44 (1935) 481-501.
——— *Jésus-Christ*, Gand 1944.
——— *L'esprit de Yahweh, source de la piété dans l'Ancien Testament* : *BiViChr* 6 (1954) 17-30.
*——— *Théologie de l'Ancien Testament*, I (Tournai 1954) ; II (Tournai 1956).
VAN STEENKISTE J. A., *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum*, 3 voll., 4e éd., Bruges 1903.
VAN SWIGCHEM D., *Geschiedenis van de exegese van Luc* 10, 22 (*Matth.* 11, 27) *in de laatste decennia* : *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 52 (1952) 97-108.
VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à saint Augustin* (Étude philosophique), Paris 1945.
VIARD A., *Épître aux Romains* (BPC), Paris 1951.
VIGOUROUX F., *Maranatha* : *DB*, IV, col. 712-714.

VINCENT A., *Le Judaïsme*, Paris 1932.
——— *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937.
VINE W. E., *An Expository Dictionary of New Testaments Words*, I, London 1948.
VIREY Ph., *La Religion de l'Ancienne Égypte*, Paris 1910.
VOGT E., *El nombre de Dios en los nombres biblicos y hebreos* : *RBib* 9 (1947) 11-12.
*VON DER GOLTZ E. F., *Das Gebet in der ältesten Christenheit.* Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901.
VON HOLTZENDORFF F., cf. SCHMIDT P. W. et F. VON HOLTZENDORFF.
VON RAD G., cf. TRAUB H. et G. VON RAD.
VON SODEN W., cf. FALKENSTEIN A. et W. VON SODEN.
VRIEZEN T. C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 2e éd., Wageningen 1954.
WALKER R., cf. ELSLEY H. et R. WALKER.
WARDLE W. L., *The History and Religion of Israel*, Oxford 1953.
WARFIELD B. B., *Biblical Doctrines*, « *God our Father and the Lord Jesus Christ* », New York 1929.
WEBER J., *Le livre de la Sagesse* (BPC), Paris 1939.
WECHSSLER E., *Hellas im Evangelium*, Hamburg 1947.
WEILL J., *Le Judaïsme*, Paris 1931.
WEINEL H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1911.
WEISER A., *Die kleinen Propheten*, Göttingen 1949.
WEISS B., *Das Marcus-Evangelium und seine synoptische Parallelen*, Berlin 1872.
——— *Das Matthäus-Evangelium und seine Lucas-Parallelen*, Halle 1876.
——— *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 8e éd., Göttingen 1901.
WEISS J. et W. BOUSSET, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I : Die drei älteren Evangelien, 3e éd., Göttingen 1917.
WELLHAUSEN J., *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903.
——— *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904.
——— *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904.
WIDMER G., *Hebräische Wechselnamen*, dans *Festschrift Marti* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 41), Giessen 1925, pp. 297-304.
WIENER G. B., *Pauli ad Galatas epistola*, latine vertit et perpetua annotatione illustravit, 3e éd., Lipsiae 1829.
*WIKENHAUSER A., *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 2e éd., Freiburg i. B. 1956.
WILLIAMS A. L., *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Cambridge 1911.
*——— « *My Father* » *in Jewish Thought of the First Century* : *JTS* 31 (1929-1930) 42-47.
WILLIAMS N. P., *Great Texts Reconsidered, Mt* 11, 25-7 = *Lc* 10, 21-2 : *ExpTim* 51 (1939-1940) 182-186 ; 215-220.
WINCKLER H., *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe (1898-1900), Leipzig 1901.
*WINTER P., *Lc* 2, 49 *and Targum Yerushalmi* : *ZNW* 45 (1954) 145-179.
WITTICHEN C., *Die Idee Gottes als des Vaters*, Göttingen 1865.
WOHLENBERG G., *Das Evangelium des Markus*, Leipzig 1910.
WORDSWORTH Chr., *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*, I : The Four Gospels, and Acts of the Apostles, London 1862.
WÖRNER E., *Auslegung des Briefes an die Galater*, Basel 1882.
*WRIGHT G. E., *The Terminology of the OT Religion and its Significance* : *JNES* 1 (1942) 404-414.
——— *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago 1944 ; London 1946.
——— *The Old Testament against its Environment*. Studies in Biblical Theology, London 1950.
ZAHN Th., *Das Evangelium des Lukas* (KNT), 3e et 4e éd., Leipzig 1920.

——— *Das Evangelium des Matthäus* (KNT), 4e éd., Leipzig-Erlangen 1922.
——— et F. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 3e éd., Leipzig-Erlangen 1922.
——— et F. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3e éd., Leipzig-Erlangen 1925.
Zapletal F. V., *Der Totemismus und die Religion Israels*, Freiburg i. B. 1901.
*Zedda S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal* 4, 6 (Analecta Biblica, 1), Roma 1952.
Zerwick M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953.
*——— *Graecitas Biblica*, 3e éd., Romae 1955.
*——— *Exegesis in Lc* 9, 51 - 11, 53, 2e éd., cum Supplemento (ad usum privatum auditorum), Romae 1961.
——— cf. Zorell F., *Lexicon Graecum N. T.*
*Ziegler J., *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Münster i. W. 1930.
Ziegler K., « *Zeus* », dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VI (Leipzig-Berlin 1924-1937), col. 564-702.
Zimmern H., *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, (dans *Der Alte Orient*, 7 (1905), cahier 3 ; 13 (1911), cahier 1), Leipzig 1905, 1911.
Zittel E., *Die Vier Evangelien*, I, Karlsruhe 1880.
Zolli E., cf . Jacono V. M. et E. Zolli.
Zorell F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 3e éd. (M. Zerwick), quae est editio altera iterum typis mandata, appendice bibliographica adiecta, Paris 1961.
——— cf. Cornely R. et F. Zorell.

Avertissements

1. Pour l'Ancien Testament, nous suivons la numérotation de la Bible hébraïque telle qu'on la trouve dans la 5e édition de Kittel. La Bible grecque des Septante est citée d'après la 3e édition de Rahlfs.
2. Pour le Nouveau Testament, nous nous servons de Merk et de Nestle.
3. Pour la traduction, nous suivons d'une manière générale celle de la *Bible de Jérusalem*.
4. Parfois nous indiquons une référence par un double chiffre, dont le second est plus haut. Ainsi p. 195[5] doit se lire : page 195, note 5.

INTRODUCTION

L'invocation « Abba, Père » revient à trois reprises dans les écrits du Nouveau Testament, et toujours dans des passages de première importance ; elle se présente une fois comme prière de Jésus (Mc 14, 36) et deux fois comme prière des chrétiens (Gal 4, 6 ; Rom 8, 15). Tant par sa forme que par sa présence dans le N.T., cette manière de s'adresser à Dieu sous le vocable d'« Abba » pose de nombreuses questions. Quelle a été l'origine du vocabulaire employé par Jésus ? Comment les premiers chrétiens en sont-ils venus à se servir de la propre prière du Christ ? Pourquoi a-t-on créé la double invocation « Abba-Père » ? Quelle est la signification de chacun de ces deux mots ? Toutes ces questions soulèvent autant de problèmes aussi difficiles que délicats, qui, tous, réclament une étude attentive.

Le concept de la paternité de Dieu, enseigné par Jésus, a de tout temps enthousiasmé les hommes, en particulier les exégètes. En effet, nombreux sont les travaux qui désignent Jésus comme le révélateur de la paternité divine. Nombreux aussi les auteurs qui ont étudié la prière que Jésus avait enseignée à ses disciples, le « Notre Père ». Par contre, rares sont les ouvrages qui traitent de la prière des premiers chrétiens en tant que prière du Christ lui-même. Trop peu d'auteurs se sont penchés sur le problème de l'originalité de la prière de Jésus par rapport à celle du Judaïsme.

Les explications du mot « Abba » que fournissent les dictionnaires, les encyclopédies, le commentaires et les études sur la prière, sont d'ordinaire très limitées et elles sont même souvent restreintes à de brèves remarques. Les manières de traduire et de comprendre le mot « Abba » ne sont ni uniformes, ni toujours désinteressées. Par exemple, d'après K. Kohler, « Abba-Père » ne présente rien de spécifiquement chrétien, étant donné, dit-il, que cette formule a été dans le Judaïsme, la manière la plus familière de s'adresser à Dieu [1]. Cette interprétation, I. Abrahams l'a approuvée [2]. Pour R. Gyllenberg, il n'y aurait aucune différence de signification entre « Père »,

[1] « *Abba* », dans *The Jewish Encyclopedia*, I, 28 : « Paul, in Rom., 8, 15 and Gal., 4, 6, shows that, in admitting proselytes to membership in the new faith, they were declared to be the children of God while adressing Him as " Abba Father ". But there is nothing specially Christian about this. It was the formula for addressing God most familiar to Jewish saints of the New Testaments times ... »

[2] *The Lord's Prayer*, p. 104, note 3.

« votre Père », et « mon Père ». L'usage formel de cette expression dans le N.T. ne se serait pas écarté de l'usage juif. Quant au contenu, cet auteur croit à un large accord entre la signification de « Père » dans la doctrine de Jésus et dans celle de l'A.T. [3]. Au cours de ce travail, nous aurons d'ailleurs l'occasion de rencontrer encore d'autres opinions.

Il convient de mentionner tout spécialement G. Dalman [4], G. Kittel [5] et surtout J. Jeremias [6], pour leur contribution à l'étude du mot « Abba » dans le milieu juif. Jeremias déclare que le mot « Abba », comme prière, se trouve seulement sur les lèvres de Jésus : Jésus serait le premier à l'avoir employé. Cette remarque fait ressortir combien il est important et nécessaire de chercher une solution aux questions posées plus haut.

C'est pourquoi, une étude d'ensemble, détaillée et systématique, traitant tout particulièrement du problème de l'origine et de la signification de l'invocation au Père dans la prière de Jésus et dans celle des chrétiens, apparaît utile ; elle ne pourra manquer d'intéresser ceux qui s'attachent à l'étude de la Bible et de la prière. Son importance est d'autant plus manifeste que les études sur la prière en général, et l'Histoire des religions n'ont pas manqué d'établir des rapprochements entre les prières qui s'adressent à la divinité comme père, rencontrées hors de la Révélation et dans celle-ci, ni d'en souligner les ressemblances. Une étude qui relèverait l'originalité de la prière chrétienne ne manquera donc pas d'intérêt.

Le sujet, lui-même impose des limites à ce travail. Pour saisir ce qui caractérise et distingue l'invocation chrétienne, il ne faut pas se contenter de l'étudier en elle-même ; avant tout et surtout il faut considérer celui dont elle émane : Jésus-Christ. Etant donné que les Evangiles ont eu un substrat araméen, il importe de voir le milieu où les évangélistes ont vécu. Les érudits, en effet, s'accordent pour insister sur la nécessité d'étudier le milieu juif, dans lequel le Christianisme est né ; ceci pour une intelligence plus profonde du vocabulaire du N.T. Cette étude permettra de mieux comprendre certaines expressions grecques, qui ne sont parfois que des traductions serviles des données sémitiques. En outre, il serait impossibile d'esquisser l'usage de l'invocation au Père dans le Judaïsme sans traiter de l'A.T. et du monde sémitique en général ; et même on ne peut se dispenser d'examiner l'emploi du titre de « père » dans le monde grec, si l'on veut comprendre le Judaïsme hellénistique. Il y a là tout un arrière-fond qui s'impose. Tâche ardue, certes, mais à laquelle semblent nous encourager les paroles de L. Bouyer : « On a dit à juste titre que la révélation

---

[3] *Gott der Vater im A. T. und in der Predigt Jesu*, p. 57.

[4] *Die Worte Jesu*, pp. 155-159.

[5] Art. ἀββᾶ, dans *TWbNT*, I, 4 s. Id., *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, pp. 92-95.

[6] *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, pp. 86-89.

de la paternité divine était le sommet de l'Évangile, et par suite de la Bible tout entière. Mais c'est ici mieux que jamais qu'on peut comprendre l'impossibilité de séparer l'Évangile de ce qui le précède et y achemine. Faute de ressaisir toutes les préparations lointaines et les attaches profondes de cette révélation, on en perde de vue le vrai sens » [7].

On comprend dès lors que l'étude d'un simple mot, d'une expression, doit être aussi une étude historique ; n'est-ce pas celle-ci qui permet de se rendre compte du sens attaché à tel ou tel mot, à telle époque et en telles circostances ? D'ailleurs, comment pourrait-on apprécier l'originalité de la prière chrétienne, si l'on ne tient pas compte des invocations qu'elle vient remplacer ? Dès lors, nous croyons qu'on gagnerait beaucoup à mettre en relief ce qui a précédé la prière de Jésus.

La méthode choisie est des plus simples. L'étude du fait, comme tel, c'est-à-dire les textes dans leur vocabulaire et leurs idées retiendra d'abord notre attention ; puis, ce sera le contenu de ce fait, en tenant compte des différentes opinions, formulées à son sujet, tant celles des catholiques que celles des protestants et celles d'autres auteurs. Une présentation du problème servira d'introduction à chaque partie et à chaque chapitre ; et en guise de conclusion, une brève récapitulation des résultats acquis.

Le titre même de cette étude en dit l'objet et le but : dégager et préciser les origines et l'originalité de la prière chrétienne au Père, en étudiant en particulier la signification du mot « Abba » sur les lèvres de Jésus et dans la vie de la première communauté.

Telle est la problématique de notre sujet, son importance, ses limites, et les chemins par où nous essayerons d'y pénétrer.

L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » encourage les exégètes à étudier soigneusement l'Écriture Sainte, jusque dans les moindres détails : « Exegetae enim est etiam minima quaeque, quae Divino Flamine inspirante, ex hagiographi calamo prodiere, summa cum cura ac veneratione quasi arripere, quo penitus pleniusque mentem eius intelligat » [8]. C'est donc aussi dans cet esprit et dans cette orientation que voudrait se situer la présente étude. Notre prière chrétienne sera d'autant mieux comprise et appréciée que nous aurons davantage approfondi la richesse de contenu qui se sache sous son expression matérielle.

La division de ce travail est commandée par les limites que nous nous sommes imposées. Comme point de départ, l'examen de l'invocation à la divinité avant Jésus-Christ, à savoir dans l'A.T. et dans le Judaïsme, tout en tenant compte des autres peuples. C'est l'objet de la première partie, toile de fond indispensable, tant pour faire ressortir le contraste qui existe

---

[7] *La Bible et l'Évangile,* p. 213.
[8] *Enchiridion Biblicum,* nr. 547.

entre toutes ces invocations même si, d'emblée, elles semblent identiques, que pour permettre de saisir la nouveauté des deux autres parties de cette étude. La deuxième partie traite de la prière de Jésus et la troisième, de la prière des chrétiens. Enfin, la conclusion générale présente une synthèse sur l'originalité de la prière chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE

LA PRIÈRE A DIEU COMME PÈRE AVANT JÉSUS-CHRIST

Le but de cette première partie est de situer la prière chrétienne. Son originalité se comprendra d'autant mieux que l'on aura pris au préalable pleinement connaissance de ce qui l'a précédé. C'est un fait, et nous le verrons dans le premier chapitre, les prières adressées à la divinité comme père sont largement répandues et se rencontrent dans presque toutes les religions. Dès lors la manière de s'adresser à Dieu sous le titre « Père », soit dans l'A.T., soit dans le N.T., pose un certain nombre de problèmes, qui, aujourd'hui encore, ne cessent d'intéresser les exégètes.

Quand Jésus et les premiers chrétiens invoquaient Dieu comme « Abba » ou comme « Père », faisaient-ils preuve d'originalité ? Ou bien, sera-t-on obligé de dire que l'A.T., et à sa suite le N.T., ont simplement repris la manière païenne d'invoquer la divinité comme père, ou tout au moins qu'ils ont subi une forte influence de la part des religions païennes antiques, du monde grec en particulier ? Certains auteurs n'ont pas manqué de l'avancer.

D'après G. E. Wright[1], par exemple, la terminologie de « père-fils », dont se sert l'A.T. pour exprimer la relation particulière qui existe entre Yahvé et son peuple élu, serait due en dernière analyse à l'influence des païens, chez lesquels cette terminologie était comprise dans son sens naturel. D'abord, au stade de la vie semi-nomadique, les Hébreux la reçurent avec ses marques païennes, mais plus tard, étant donné qu'à l'intérieur de la religion révélée cette terminologie devait exprimer une nouvelle relation créée par l'Alliance, son emploi se fit rare et en même temps il tendit à se transformer. Ce fut surtout l'œuvre des prophètes. Quand ils l'eurent réintroduite, c'était alors une image déjà bien purifiée de ses traits païens, mais pourtant elle restait encore une « foreign intrusion » dans la conception prédominante de « seigneur-serviteur »[2]. Telle est la thèse fort séduisante de Wright.

Quant à une influence du monde grec, E. Wechssler écrit : « Il serait

---

[1] *The Terminology of OT Religion and its Significance*, dans *JNES* 1 (1942) 404-414.

[2] Ibid., p. 412 : « Finally, when the prophets reintroduced the father-son picture, it was purified of its pagan connotations, but it was still clearly *a foreign intrusion* upon the otherwise dominant master-servant conception ».

étonnant et contraire à toute probabilité historique, que Jésus n'est pas entendu en quelque lieu, peut-être déjà dès sa jeunesse, cette parole de " Père " bienveillant pour tous les hommes ». L'auteur continue : « C'est peut-être avec raison que R. Reitzenstein et H. H. Schäder, dans leur grand ouvrage commun (*Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926), ont fait remarquer que la nouvelle Religion universelle du Galiléen a été préparée dans le *Timée* et dans des nombreux commentaires faits par des Platoniciens et des Stoïciens » [3].

Pour d'autres exégètes, tels que F. Y. Foakes Jackson et K. Lake, « la doctrine de la paternité de Dieu serait une doctrine spécifiquement juive, et Jésus lui-même n'y aurait pas particulièrement insisté » [4]. De même selon C. G. Montefiore, cette doctrine, telle qu'elle est enseignée par Jésus, serait une vieille doctrine du Judaïsme, à cette seule différence près (assez fréquemment, pas toujours) qu'un plus haut degré de pureté, d'intimité et de concentration s'y manifeste. Après avoir parlé de certains aspects de cette doctrine dans les Évangiles, Montefiore conclut : « Tout cela est entièrement juif et rabbinique » [5].

En face de telles opinions a-t-on encore le droit de parler d'une originalité de la prière de Jésus au Père ? La manière et même les formules de cette invocation sont-elles bien originales sur les lèvres de Jésus ? Constituent-elles quelque chose de nouveau, ou sera-t-on obligé de dire que Jésus a simplement repris, comme formules de la prière au Père, celles qui existaient déjà dans le Judaïsme palestinien de son temps ?

Tels sont les problèmes et les difficultés qui, avec les données bibliques vétérotestamentaires, seront l'objet de la première partie et formeront en même temps, dans la deuxième partie, l'arrière-plan nécessaire à l'étude de la prière de Jésus.

Dès lors on perçoit l'intérêt et l'importance capitale de cette première partie, qui s'impose non seulement pour nous faire une idée exacte de

---

[3] *Hellas im Evangelium*, p. 291.

[4] *The Beginnings of Christianity*, Part I : The Acts of the Apostles, t. I (Prolegomena I) : The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds, p. 401.

[5] *Some Elements of Religious Teaching of Jesus*, pp. 93 s. : « What the Jewish reader feels in reading the Gospels is no new doctrine as regards the divine fatherhood, but an old familiar doctrine in (very frequently, not always) a high degree of purity, warmth, and concentration ... The fatherhood of God implies, then, to Jesus that God cares for man, and is always near him, even as a father cares for and is near his human children ... It implies that man must love God with his whole heart, ever conscious that love is also returned. It has its implications for us in our sinfulness, as it has its implications when we do right. For the erring child is still a child, both to its human and to the divine father. God desires the return of the prodigal ; He welcomes and draws him back to his true home. All this is thoroughly Jewish and Rabbinic, when Judaism and Rabbinism are not « at their most unfamiliar », if I may so express myself, though certainly when they are « at their best ».

l'invocation de la divinité comme père dans la prière avant Jésus-Christ, mais aussi et surtout pour mettre mieux en relief l'originalité de cette prière, qui est également celle des chrétiens. Voilà le but principal de notre thése.

Cette première partie comportera trois chapitres. Le premier pose la question des origines et de la signification de la dénomination de Dieu comme Père dans l'A.T. Le deuxième étudie quelques prières adressées au Père dans les derniers livres de l'A.T., ceux qui appartiennent au Judaïsme hellénistiques. Ces prières étant assez récentes, nous serons obligés de nous demander si elles ont subi l'influence de l'hellénisme. Nous devrons aussi chercher à savoir s'il s'agit vraiment ici de prières au Père à titre individuel. Enfin le troisième chapitre examine les principales formules de la prière au Père dans le Judaïsme palestinien. Nous verrons également quelles sont les formules les plus courantes et s'il s'en trouve où Dieu soit invoqué comme Père à titre individuel.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES ET LA SIGNIFICATION DE LA DÉNOMINATION DE DIEU COMME PÈRE, DANS L'ANCIEN TESTAMENT

On trouve dans l'A.T. des appellations à Dieu comme Père. Ainsi, quand l'auteur du Deutéronome, dans le Cantique de Moïse, reproche aux Israélites leurs infidélités, il proclame que Yahvé est le Père d'Israël : « N'est-ce pas lui ton Père, qui t'a procréé, lui qui t'a acquis et par qui tu subsistes ? » (Dt 32, 6). Dans le livre de Jérémie, c'est Yahvé lui-même qui se proclame Père d'Israël : « Car je suis un Père pour Israël » (31 9). Et de même dans le livre d'Isaïe, quand le prophète s'adresse à Dieu au nom du peuple il l'appelle « Père » : « Ah ! ne rends pas insensible ta pitié, car tu es notre Père. Car Abraham ne nous reconnaît pas et Israël ne se souvient plus de nous ; c'est toi Yahvé qui es notre Père, notre Rédempteur, tel est ton nom depuis toujours » (63, 15 s.; cf. 64, 7).

Le fait de la croyance à la paternité divine dans l'A.T. nous place devant la question de savoir comment est née cette croyance et quelle en est la signification. Les auteurs sont loin d'être d'accord sur l'explication de la genèse de cet usage de saluer Dieu du titre de « Père », et pourtant c'est une question capitale. Quatre hypothèses principales ont été avancées pour expliquer l'origine de cette croyance, à savoir : le totémisme, le culte des ancêtres, le lien du sang, la métaphore.

I. Certains auteurs ont voulu pousser à l'extrême le sens de cette appellation et y voir les vestiges du totémisme des temps préhistoriques. Ainsi et surtout W. R. Smith [6], père de l'École Anglaise, a soutenu avec beaucoup d'ingéniosité que l'hypothèse totémiste se trouverait à la base de cette parenté « fictive » entre l'homme et la divinité. D'après lui, il s'agissait chez les païens et chez les anciens Sémites d'une paternité physique, mais il accepte pourtant que dans le christianisme, et déjà auparavant dans la religion spirituelle de l'A.T., surtout à partir de l'époque prophétique, la paternité divine devrait être entendue au sens spirituel [7].

Les traits les plus caractéristiques de la religion totémique, dans laquelle l'École Anglaise croit pouvoir trouver l'origine de la dénomination de la divinité comme père, sont les suivants :

---

[6] *Kinship and Marriage in Early Arabia*, pp. 186-240. Id., *Lectures on the Religion of the Semites*, 1ère éd., 1889 ; 2e éd., 1897 ; 3e éd., 1927.

[7] *Lectures on the Religion of the Semites*, 3e éd., pp. 41 s.

1) La croyance à un lien indestructible de parenté de même caractère que le lien de consanguinité entre un groupe de la tribu et un totem (plante ou animal) [8], considéré comme parent de ce groupe et lui donnant son nom. Chacun des différents groupes, qui composent la tribu doit avoir un totem différent.

2) Cette croyance se manifeste à l'extérieur par certains rites positifs (par ex. : la cérémonie d'initation) et négatifs (à savoir des interdits). Le totem, ayant un caractère sacré, devait être entouré d'une certaine vénération et ne pouvait pas servir d'aliment.

3) Enfin, dans la vie sociale, cette religion comportait la défense du mariage entre les individus apparentés à un même groupe. C'est la loi de l'exogamie [9].

W. R. Smith pensait trouver des vestiges de ce système chez les anciens Hébreux. Un de ses principaux arguments est qu'on trouve les noms d'animaux et de plantes, portés par des personnes, des clans et des villes.

La théorie de Smith a été admise par un certain nombre d'auteurs, comme G. Buchmann Gray [10], E. Pace [11], et, de nos jours encore, telle est bien la pensée de W. O. E. Oesterley et Th. H. Robinson. Ces derniers continuent ainsi à soutenir les idées de Smith sur les origines totémiques de l'appellation de la divinité sous les noms de parenté en usage chez les Sémites [12].

Il serait superflu de reproduire ici toutes les objections soulevées contre les arguments invoqués par les partisans de cette théorie. Voici très brièvement ce que disent leurs adversaires : Smith et ses partisans dépassent de beaucoup les faits en appliquant l'explication totémiste aux religions sémitiques, parce qu'on ne trouve pas d'éléments décisifs pour pouvoir conclure à l'existence d'un tel système chez les Sémites. Le culte de certains animaux ne peut, lui non plus, être allégué comme preuve de totémisme. En les associant à des dieux on ne recherchait que des représentations figurées de tel ou del attribut de la divinité.

---

[8] Sur le mot « totem » voir A. VAN GANNEP, *Totémisme et méthode comparative*, p. 68.

[9] Cf. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, pp. 112 s. - A. BROS, *La Religion des Primitifs*, dans J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions ?* I, 76 - A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 281.

Comme le remarque LODS, les ethnologues et les érudits sont loin d'être d'accord sur les caractères spécifiques et sur la nature du totémisme (ibid).

[10] *Studies in Hebrew Proper Names*, pp. 253 ss.

[11] *Ideas of God in Israel ; their Content and Development*, par exemple, pp. 95-96 : « A large number of animal names are found. These are differently explained by the "natural poetry" and the "totem theory". The latter is more probable. The names were originally those of totem-clans, and on the break-up of those clans were appropriated by individuals. Their occurence points to a totemistic stage before the historic period in Israel ».

[12] *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, p. 68 : « That the conception of a physical connexion between a god and his people was not unfamiliar to the Hebrews is evident from Num 21, 29. It is significant that this downright expression of physical kinship to a god is toned down in later days of Jeremiah (cf. 48, 46 ; 2, 27). *It must be acknowledged, then, that there are good grounds for believing that some remnants of Totemism are to be discerned in the OT* ». Ces mêmes auteurs, parlant des réfutations de la théorie de W. R. SMITH, faites par M. J. Lagrange et E. König, disent : « their objections do not carry conviction ; one recives the impression that neither of them approches the question with an unbiased mind, and in any case W. R. Smith's arguments are not seriously grappled with by either of them » (ibid. p. 66).

D'ailleurs cette théorie de Smith a rencontré dès le commencement de nombreux adversaires, même parmi ceux qui acceptent pour origine de l'invocation à la paternité divine l'explication « physique », mais qui refusent pourtant d'admettre le totémisme (par ex. Lods, Noth, Baudissin). Aujourd'hui l'hypothèse totémiste peut être considérée comme périmée, surtout en ce qui concerne les Hébreux, malgré ce qu'en disent Oesterley et Robinson (cf. note 12). De nombreux exégètes ont explicitement refusé d'admettre le totémisme chez les Sémites primitifs et en particulier chez les Hébreux [13].

II. Quelques rares auteurs, tels H. Winckler [14], B. Stade [15], ont cherché l'origine de l'invocation à Dieu « père » dans le culte des ancêtres humains : les divinités invoquées seraient les aïeux divinisés. Cette théorie a trouvé peu de partisans ; et même plusieurs exégètes s'y sont franchement opposés [16].

III. Pour d'autres la genèse de la conception de la divinité comme père s'expliquerait par le lien du sang. Ils pensent que cette conception aurait pris naissance à une époque assez éloignée, quand les Sémites étaient encore des nomades. A ce stade ils regardaient les dieux, dont ils attendaient aide et protection, comme leur étant apparentés par le lien indestructible du sang. Sans doute les partisans des deux premières hypothèses parlent également d'un lien de parenté physique, mais ici nous visons surtout les auteurs, qui, ou bien se sont explicitement prononcés contre le totémisme, comme W. Baudissin [17], D. Nielsen [18], M. Noth [19], A. Lods [20], ou bien, tout au moins pour les origines, ont donné une explication de

---

[13] T. Nöldeke, *W. Robertson Smith's Kinship and Marriage ...*, dans *ZDMG* 40 (1886) 155 ss. - R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 23¹. - F. V. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*. - L. G. Lévy, *Du totémisme chez les Hébreux*, pp. 13-26. - M. J. Lagrange, o. c., pp. 110 ss. - W. Baudissin, *Lagrange's Études*, dans *ZDMG* 57 (1903) 812-837 ; surtout p. 821. Id., *Kyrios*, III (Giessen 1929) 336 ss. - É. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 38. Id., *L'évolution religieuse d'Israël*, I : La religion des Hébreux Nomades, p. 317. - E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, pp. 5 ss. - D. Nielsen, *Der dreieinige Gott*, pp. 138 s. - E. König, *Theologie des Alten Testaments*, pp. 28 s. - Noth, *IP*, p. 74. - A. Moret, *Historire de l'Orient*, dans *Histoire Ancienne*, 1ère partie, p. 301. - A. Lods, o. c., pp. 281 ss., 288. - Ch. F. Jean, *Le Milieu Biblique avant Jèsus-Christ*, III, 625. - A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, p. 428. - P. van Imschoot, *L'Esprit de Yahweh, source de la piété dans l'A. T.*, p. 18. - W. L. Wardle, *The History and Religion of Israel*, p. 128 : « But whatever traces of totemism we may find in the OT are inherited from a much earlier time, and we are not to think of Hebrew religion as being consciously affected by it ». Cette liste est loin d'être exhaustive.

[14] *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe (1898-1900), pp. 84 ss. Mais bientôt Winckler modifia sa théorie ; cf. Lagrange, o.c., p. 112.

[15] *Geschichte des Volkes Israel*, I, 406.

[16] Par ex. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 1, pp. 122 s. - W. Baudissin, *Adonis und Ešmun*, pp. 45 ss. - A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, II, 119 ss. - N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 178.

[17] Cf., plus haut, note 13.

[18] O. c., pp. 63, 78 s., 139.

[19] IP, pp. 74 s.

[20] *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 280.

parenté physique sans pourtant invoquer l'hypothèse du totémisme, par ex. G. Kerber[21], E. Nestle[22], A. C. Knudson[23], C. Toussaint[24], G. E. Wright[25], G. Quell[26].

Il faut pourtant remarquer que parmi les partisans de cette théorie, qui voit l'origine de la dénomination en question dans une communauté de sang entre les hommes et la divinité, certains sont assez réservés dans leurs affirmations et font une distinction très nette entre la religion païenne et celle de peuple élu. Ils admettent que le concept de la paternité aurait reçu dans l'A.T., malgré son origine païenne et après une époque plus ou moins longue, une signification figurée, spirituelle[27].

Selon plusieurs auteurs de ce groupe, c'est l'organisation de la vie nomade qui a donné naissance à ce concept de la paternité divine au sens naturel[28]. Une telle explication entend surtout rappeler que les images de Yahvé comme Père, et d'Israël comme fils, ne sont pas nées à l'intérieur de la religion israélite ; qu'elles seraient plutôt des images étrangères, introduites dans la religion révélée[29]. Mais

---

[21] *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T.*, pp. 58 ss.

[22] *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, pp. 183-187.

[23] *The Religious Teaching of the OT*, pp. 183 s.

[24] *Les origines de la Religion d'Israël*, p. 134.

[25] Art. cit., pp. 410 s. Id., *The Challenge of Israels Faith*, p. 38.

[26] Art. πατήρ, p. 966 : « Der Ursprung für die Bezeichnung der Stammesgottheit als Vater wird in einer bestimmt ausgeprägten Anschauung über die Entstehung von Blutsverbänden zu suchen sein ... Die Bezeichnung Gottes als Vater betont durch Anwendung eines biologischen Begriffes die Gemeinschaft mit der Gottheit in massivster Weise als generative Blutgemeinschaft ».

[27] Ainsi A. C. Knudson (o.c., p. 184) n'accepte l'interprétation physique que par rapport aux seuls païens et aux anciens Sémites, tandis que dans l'A.T., en quoi il suit W. R. Smith, le concept de la paternité divine exprimerait déjà une relation spirituelle. Ce serait d'après lui, une expression figurative de l'amour de Dieu et de son activité créatrice. D. Nielsen, qui, à force de graves suppositions, voulait rattacher les invocations au moyen des termes de parenté à une religion primitive, basée sur une trinité mythologique de l'Orient (o.c., pp. 75 ss.), croit que, surtout aux derniers siècles av. J.-C., la paternité divine a reçu une signification figurée (ibid., p. 79). W. Baudissin affirme que les noms théophores formés avec אח et עם sont plus récents que ceux formés avec אב et signifient, contrairement à ces derniers, plutôt une relation personnelle de l'individu avec son dieu au sens figuré (*Kyrios*, III, 376 ss.). D'après G. E. Wright, chez les peuples qui entouraient Israël, la paternité de Dieu a été conçue dans le sens physique, mais chez Israël ce terme de « père » devait exprimer une relation tout à fait particulière créée par l'Alliance entre Yahvé et son peuple. Dès lors ce terme étant d'origine étrangère, ne pouvait être introduit dans la religion israélite que plus tard, après avoir été purifié de ses traits païens (cf., plus haut, note 25).

[28] Cf. G. Beer, *Welches war die älteste Religion Israels ?* p. 36. - M. Noth, *Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung*, p. 45. - W. Baudissin, o.c., pp. 327, 331 ss. - G. Quell, art. cit., p. 966, 6 ss. - G. E. Wright, *The Terminology of O.T. Religion and its Significance*, p. 410 : « There can be no doubt that the ultimate origin of the "father" names is to be traced back to the patriarchal seminomadic society of the Semites in the second and third milleniums ».

[29] J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, p. 172 : « Es ist ein von aussen eingedrungenes Bildwort » ; cf. pp. 178 s. - G. E. Wright, art. cit., p. 408 :

à l'intérieur de celle-ci, ces images auraient été si bien purifiées qu'il n'y subsisterait plus aucun vestige de la foi primitive à une paternité physique [30]. A titre de preuve, on invoque, comme l'un des principaux arguments, la régression, voire la disparition des noms théophores comportant un élément de parenté. Les termes de parenté auraient donc été entendus au sens physique et, comme tels, éliminés, vu leur incompatibilité avec la religion spirituelle d'Israël [31].

En somme, dans tous ces systèmes, la relation entre la divinité et le peuple est prise au sens d'une filiation physique. Quand il s'agit des Hébreux, les auteurs font certaines distinctions et ainsi ils admettent que, lorsque les idées plus profondes sur la paternité divine furent développées, surtout par les prophètes, cette relation a été entendue dans son sens spirituel. Cependant ces théories ne semblent pas donner de réponse satisfaisante à plusieurs problèmes et ne pas correspondre toujours aux faits attestés par les textes de l'A.T. Est-ce bien dans ce sens qu'il faut rechercher l'origine de l'idée de la paternité de Dieu dans l'A.T. ? Y a-t-il eu vraiment à partir des prophètes un passage du sens naturel au sens spirituel ?

IV. Il reste, enfin, une quatrième opinion, celle de l'explication métaphorique. C'est celle qui nous semble la plus probable, comme le montrera l'examen des textes. C'est aussi dans ce sens métaphorique que la majorité des auteurs interprètent le concept de la paternité de Dieu dans

« The father-son terminology is obviously *intrusive* into a scene otherwise dominated by the master-servant motive. It becomes fairly common only in the later period, from the seventh century on » ... ; p. 410 : « the thought of Yahweh as the "father" of Israel is to be understood as *a survival of the old tribal religion* » ; voir aussi plus haut, note 2. - G. QUELL, art. cit., p. 966, 37 ss.

[30] G. E. WRIGHT, art. cit., p. 408 : « In none of the passages which employ the father-son picture does there remain any hint of a belief in a physical sonship ... such an idea was entirely out of keeping with the official religion of Israel ».

[31] G. B. GRAY énumère dans ses listes très détaillées 31 noms formés avec אב ; il considère que trois sont des noms d'étrangers et quatre des noms de familles. Les 24 autres noms auraient été portés par 41 individus (o.c., p. 26) et tous ces noms, exceptés trois, se trouveraient dans les textes qui remontent plus ou moins au temps de David (ibid., p. 28). De là il conclut que la formation des noms avec « ab » était courante jusqu'au temps de ce roi, mais qu'après lui, peu à peu et surtout vers le temps de l'exil, elle devient surannèe. Les vieux noms de cette catégorie continuent encore à être employés, mais après l'exil eux aussi cessent d'être en usage. En résumé, la formation de ces noms chez les Israélites est un usage ancien qui s'éteint avec l'A. T. et plus précisément quand des idées plus profondes furent développées sous l'influence des prophètes (ibid., pp. 253 s.). Sans reproduire tous les arguments de GRAY, bon nombre d'auteurs proposent la même explication ; par exemple : E. PACE, o.c., pp. 92 s. - M. NOTH, *Gemeinsemitische Erscheinungen*, p. 22 - G. E. WRIGHT, art. cit., pp. 409 s. Id., *The Challenge of Israel's Faith*, p. 38. - OESTERLEY et ROBINSON, o.c., pp. 66 ss.

D'après M. NOTH, c'est déjà à partir du passage de la vie nomade à la vie sédentaire que ces noms commencent à disparaître, et c'est un fait qu'on peut aussi constater chez les autres Sémites (art. cit., pp. 29 ss., 41 s. Id., IP, p. 66).

l'A.T. Toutefois leur terminologie est parfois différente [32]. Notons cependant que plusieurs d'entre eux, quand ils parlent du sens qu'ils donnent à cette croyance, ne nous donnent pas toujours en même temps les raisons de leurs affirmations. En outre peu d'auteurs se sont penchés sur le problème de la genèse de cette croyance. Il nous faut donc réexaminer ce problème de l'origine de la dénomination de Dieu comme Père dans l'A.T. et en établir la signification. Ce nouvel examen nous permettra, dans le deuxième chapitre, de mieux comprendre et de mieux interpréter les quelques prières que nous trouvons dans l'A.T. (Eccli; Sag).

Nous porterons tout particulièrement notre attention sur l'A.T., mais un coup d'oeil jeté sur les peuples du monde biblique et hors de ce milieu nous permettra de mettre plus en relief le fait de l'universalité de l'invocation de la divinité comme père, et, d'autre part, de faire mieux ressortir le caractère spécifique de ce titre divin chez le peuple élu ; la genèse de la croyance à la paternité de la divinité s'en trouvera d'autant éclairée.

En premier lieu nous nous attacherons au fait de la dénomination de Dieu comme Père dans l'A.T., en examinant successivement les textes, puis les noms théophores. En second lieu nous traiterons de l'origine de cette notion et nous proposerons quelques indices en faveur de son interprétation métaphorique. Enfin, en troisième lieu, nous étudierons l'originalité de la paternité divine dans l'A.T.

---

[32] Cf. C. WITTICHEN, *Die Idee Gottes als des Vaters*, p. 11. - F. BAETHGEN, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Der Gott Israel's und die Götter der Heiden), p. 156 : « ein geistiges Verwandschaftsverhältnis ». - G. F. OEHLER, *Theologie des Alten Testaments*, p. 280 : « das Verhältnis der Liebe und sittlichen Gemeinschaft ». - R. SMEND, o.c., p. 30[2]. - M. J. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T., p.* 481. - A. GREIFF, *Das Gebet im Alten Testament*, p. 99. - N. PETERS, *Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionem des Alten Orients*, pp. 53 s. - A. VINCENT, o.c., pp. 420[2], 428. - F. E. BARKER, *The Fatherhood of God*, p. 188[19]. - M. BURROWS, *An Outline of Biblical Theology* p. 142 : « the relationship is one of adoption, not of nature ». - E. VOGT, *El Nombre de Dios en los nombres biblicos y hebreos*, p. 12 : « sentido puramente metaforico ». - O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testamentes*, p. 509 : « Es handelt sich hier ... nicht um Blutsverwandtschaft, sondern *Rechtsverwandtschaft* zwischen Gott und Volk ». - T. C. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 155 s. : « aan Vader in generative zin (is) volstrekt niet gedacht, ... zeer duidelijk in symbolische betekenis ». - P. VAN IMSCHOOT, art. cit., pp. 17 s. - E. JACOB parle d'une « interprétation réaliste », c'est-à-dire : « Yahvé est appelé Père, non pas parce qu'il a certaines qualités attachées d'ordinaire à ce titre, mais parce qu'il est le seul véritable créateur du peuple et des fidèles qui le composent » (*Théologie de l'Ancien Testament*, p. 49). Un peu plus loin cet auter dit : « cela a coupé court à toute mystique basée sur un lien de parenté physique entre Dieu et l'homme » (ibid. ; cf. aussi p. 164). - GEORGE A. F. KNIGHT, *Christelijke Theologie van het Oude Testament*, p. 144 : « Toch is er nooit enige zinspeling op een fysieke betrekking tussen de bijbelse God als vader en zijn zoon ..., zoals het geval is bij Israëls naburen en hun goden ».

ART. I. LE FAIT DE LA DÉNOMINATION DE DIEU COMME PÈRE DANS L'A.T. ET SES CARACTÉRISTIQUES EN COMPARAISON AVEC D'AUTRES PARALLÈLES

§ 1. *La dénomination de Dieu comme Père dans les textes de l'A.T., dans les parallèles orientaux et hors du milieu biblique.*

YAHVÉ, « PÈRE D'ISRAËL »

Voici un tableau de textes dans lesquels l'épithète de « Père » est appliquée à Dieu dans l'A.T. :

— Dt 32, 6 : « Peuple insensé et sans sagesse ! N'est-ce pas lui *ton Père* (הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ), qui t'a procréé, lui qui t'a acquis et par qui tu subsistes ? ».

— 2 Sam 7, 14 : « Je serai pour lui *un Père* (אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב) et il sera pour moi un fils » ; cf. 1 Chr 17, 13 ; 22, 10 ; 28, 6.

— Ps 89, 27 : « Il m'appellera : Tu es *mon Père* (הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אָתָּה) mon Dieu et le rocher de mon salut ».

— Jer 3, 4 : « Lors même, ne me criais-tu pas : "*mon Père* (אָבִי) ", l'ami de ma jeunesse, c'est toi ».

3, 19 : « Comme je voudrais te mettre au rang de fils, te donner un pays de délices, un héritage qui soit la perle des nations. J'avais pensé : tu m'appelleras [33] "*mon Père* (אָבִי) " et tu ne te sépareras pas de moi ».

31, 9 : « Car *je suis un Père* pour Israël (כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב) et Ephraïm est mon premier-né ».

— Is 63, 15 : « ... tu es *notre Père* (אַתָּה אָבִינוּ) ».

63, 16 : « Car Abraham ne nous reconnaît pas et Israël ne se souvient plus de nous ; c'est toi Yahvé qui es *notre Père* (אַתָּה יהוה אָבִינוּ), notre Rédempteur, tel est ton nom depuis toujours ».

64, 7 : « Et cependant, Yahvé, tu es *notre Père* (יהוה אָבִינוּ אָתָּה). Nous sommes l'argile et toi notre potier, nous sommes tous l'ouvrage de tes mains ».

— Mal 1, 6 : « Un fils honore son père ; un serviteur craint [34] son maître. Mais si *je suis Père* (אִם־אָב אָנִי), où donc est mon honneur ? Si je suis maître, où donc est ma crainte ? ».

2, 10 : « N'avons-nous pas tous *un Père* unique (הֲלוֹא אָב אֶחָד

---

[33] Ainsi avec Qere, Targ., Vulg. : תִּקְרְאִי ... תָשׁוּבִי ; Ketib, LXX, Syr. : תִּקְרְאוּ ... תָשׁוּבוּ (« vous m'appellerez mon Père et vous ne vous séparerez pas de moi »).

[34] « Craint » LXX, Targ.

לְכֻלָּנוּ) ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? Pourquoi donc sommes-nous perfides l'un envers l'autre, en profanant l'alliance de nos pères ? ».

— Ps 68, 6 : « Père des orphelins (אֲבִי יְתוֹמִים), justicier des veuves, c'est Dieu dans sa sainte demeure ».
103 13 : « Comme est la tendresse d'un père pour ses fils (כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים), tendre est Yahvé pour qui le craint ».
— Prov 3, 12 : « .. car Yahvé reprend celui qu'il chérit, comme un père son fils bien-aimé (וּכְאָב אֶת־בֵּן יִרְצֶה) ».
— Tob 13, 4 (S) : « Exaltez-le en face de tous les vivants, c'est lui notre Maître et c'est lui notre Dieu et c'est lui *notre Père* (αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν) et il est Dieu dans tous les siècles ! ».
— Eccli 23, 1 : « Seigneur, *Père* (πάτερ) et Maître de ma vie... ».
23, 4 : « Seigneur, *Père* (πάτερ) et Dieu de ma vie... ».
51, 10 : « J'invoquai le Seigneur, *Père* de mon Seigneur (ἐπεκαλεσάμεν κύριον πατέρα κυρίου μου) ».
Hebr. (v. 14) : « Je proclamai : Seigneur, tu es *mon Père* (אָבִי אַתָּה) et le héros de mon salut ».
— Sag 14, 3 : « C'est ta Providence, *ô Père* (πάτερ), qui... guide ... ».

Nous nous trouvons devant quatre catégories de textes.

1) Dans les uns (les plus nombreux) Yahvé est nommé *Père par rapport à Israël en tant que nation* personnifiée (Dt 32, 6 ; Jer 3, 4. 19 ; 31, 9 ; Is 63, 15. 16 ; 64, 7 ; Mal 1,6 ; 2, 10 ; Tob 13, 4).
2) Dans d'autres, c'est par rapport à un individu que Yahvé porte ce titre (2 Sam 7, 14 ; cf. 1 Chr 17, 13 ; 22, 10 ; 28, 6 ; Ps 89, 27 ; 68, 6 ; Eccli 23, 1. 4 ; 51, 10).
3) Dans quelques autres, il est *comparé à un père* (Ps 103, 13 ; Prov 3, 12).
4) Et enfin dans un seul texte, il semble être nommé *Père tout court* (Sag 14, 3).

Il convient de souligner dès maintenant, comme le montrera notre étude, que Yahvé n'est jamais invoqué sous ce titre de « Père » dans les plus anciens livres de l'A.T. ; Eccli (23, 1. 4) et Sag (14, 3) sont en effet des livres plus récents ; Jer 3, 4 et 3, 19 ne sont pas des invocations, mais de simples énonciations que Dieu profère lui-même par la bouche du prophète [35]. Quant aux autres textes, ou bien ils expliquent la notion de la paternité divine (Ps 103, 13 ; Prov 3, 12), ou bien ils constituent une simple affir-

[35] Quant à Jer, 3, 4, voir aussi, plus bas, note 182.

mation que Dieu est un Père (Dt 32, 6 ; 2 Sam 7, 14 ; Ps 89, 27; Jer 31, 9 ; Is 63, 15. 16 ; 64, 7 ; Mal 1, 6 ; 2, 10 ; Ps 68, 6 ; Tob 13, 4; Eccli 51, 10).

Le fait, pris comme tel que Yahvé est nommé « Père d'Israël » ne constitue ni une exception ni une nouveauté chez les Sémites. En effet, comme Yahvé est dit « Père d'Israël », de même Camoš est nommé père des Moabites (Nm 21, 29) et nous retrouvons ce titre chez beaucoup d'autres Sémites [36].

Chez les peuples polythéistes, on ne trouve nulle part autant qu'*en Assyrie et en Babylonie* l'expression des sentiments de reconnaissance, de respect et de confiance filiale vis-à-vis de la divinité. Les textes religieux, prières, hymnes ou textes liturgiques [37], de même que les noms théophores, contiennent une abondance de renseignements à cet égard. Ces peuples se croient dans un rapport de filiation avec leurs divinités et par suite s'adressent à elles comme à un père, à un frère, à un oncle, à un parent.

Chez les Assyro-Babyloniens plusieurs dieux prééminents portent le titre de « Père ». Ainsi, par exemple, *Anou* (en sumérien An), le dieu du ciel et de la suprématie, « source et dispensateur de toute autorité », est considéré comme le parent primordial et invoqué à la fois comme « *Père et Mère des dieux et des créatures* » [38].

---

[36] Autant que nous le sachions, les auteurs s'accordent pour constater que chez tous les peuples du Proche-Orient, et en particulier chez les Sémites, la foi à la paternité divine est générale ; cf. par ex. : R. SMEND, o.c., p. 214, note 1. - M. J. LAGRANGE, art. cit., p. 482. Id., *Études sur les Religions sémitiques*, p. 110. - A. GREIFF, o.c., p. 98. - D. NIELSEN, o.c., p. 77. - M. NOTH, *Gemeinsemitische Erscheinungen*, p. 12. - W. BAUDISSIN, o.c., pp. 310 ss. - A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 278. - Ch. F. JEAN, o.c., p. 619. - E. VOGT, art. cit., p. 12. - O. PROCKSCH, o.c., p. 505. - G. QUELL, art. cit., p. 964, 49 ss. - E. JACOB, o.c., p.49.

[37] H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*. - É. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. - A. UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*. - B. LANDSBERGER, *Babylonisch-Assyrische Texte*. - H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. - J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (*ANET*). - K. TALLQUIST, *Babyloniska hymner och böner* (Hymnes et prières babyloniennes). - FALKENSTEIN et VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*.

[38] FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 63. - *ANET*, pp. 389 s. (« Psalm to Marduk »). - K. TALLQUIST, *Der assyrische Gott*, p. 37. De même dans un hymme hittite en son honneur, la déesse soleil d'Arinna, reine de Hatti, est explicitement invoquée comme « Père et Mère » de chaque pays. Cet hymme est inséré dans une prière du roi Mursil II (1347-1320) ; en voici quelques extraits :

« O toi, déesse-soleil d'Arinna, tu es une déesse bienveillante...
L'humanité, ô déesse-soleil d'Arinna, t'est chère ;
Tu lui accordes son pardon, ô déesse-soleil d'Arinna,
Tu es la lumière du ciel et de la terre,
Tu es le Père et la Mère de chaque pays, etc. ».

(G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, p. 181. - L. DELAPORTE, *Les Hittites*, p. 247).

De même le dieu hittite *Telepinus* porte ce titre de « Père-Mère » ; cf. *Hymn to Telepinus, dans ANET*, p. 397 : « ...de chaque pays tu es Père (et) Mère ... Pour les opprimés et les humbles ... Père et Mère es-tu ».

De même le dieu très archaïque, *Enlil,* « le Seigneur de l'univers, le Seigneur par excellence », celui qu'on trouve souvent en compagnie d'Anou, est qualifié de ce titre de « Père » [39]. D'autres dieux, comme *Éa* (en sumérien Enki), *Sîn* (en sumérien Nanna) [40], *Šamaš* [41], *Mardouk* [42], *Aššour* [43], et *Adad* (Iškour) [44] ont reçu cette même épithète. El, dieu suprême d'Ugarit, a été aussi très fréquemment qualifié de ce titre de « père » [45].

Chez les peuples antiques, comme le sont les Assyro-Babyloniens et les Égyptiens, l'hymne occupait une place très importante dans la littérature religieuse. Parfois il a la forme d'un chant, d'une composition poétique et artificielle. Mais on trouve aussi des hymnes, qui d'après leur but et leur forme, nous apparaissent comme une sorte de prière. L'invocation de l'être divin, par l'énonciation des noms spécifiques et généraux, qui caractérise l'introduction de presque chaque prière, y est présente. On y trouve aussi des images qui témoignent de la foi aux rapports censés exister entre l'homme et la divinité. Le plus souvent ce sont ces images qui indiquent une relation de parenté ; parfois elles remplacent même complètement le nom propre de l'être divin, comme par ex. : « père », « mère », « seigneur », « chef », « maître ».

Dans le bel hymne au dieu Sîn, contenant une accumulation d'épithètes honorifiques, de lieux de culte, etc., ce dieu est à plusieurs reprises qualifié du titre de « Père » et même de « Père générateur des dieux et des hommes » [46].

---

[39] FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 64 s., 75 ss., 89, 101, 105, 114, 136, 268, 313, 315. - *ANET,* pp. 389 s. - S. LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms,* p. 103. - K. TALLQUIST, l.c.

[40] FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 79 ss., 209, 212, 222 ss., 248 ; (cf. 91, 111, 112, 137, 214, 216, 306). - *ANET,* pp. 385 s. - A. UNGNAD, o.c., p. 166.

[41] *ANET,* p. 390. - FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 274.

[42] FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 298, 300, 303.

[43] A. UNGNAD, o.c., p. 34.

[44] FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 81 s.

[45] M. J. DAHOOD, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine,* p. 73. - J. STARCKY, *El, Dieu unique des Anciens Sémites,* pp. 374-376. - W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel,* p. 50.

[46] Voici quelques extraits de cet hymne très ancien suméro-akkadien adressé au dieu Sîn :

« O Seigneur, chef des dieux, seul grand (exalté) sur la terre et dans les cieux,
Père Nanna, Seigneur d'Anšar, ô chef des dieux,
Père Nanna, Seigneur grand Anou, ô chef des dieux,
Père Nanna, Seigneur Sîn, ô chef des dieux,
Père Nanna, Seigneur d'Ur, ô chef des dieux,
Père Nanna, Seigneur d'E-gis-Sirgal, ô chef des dieux,
Père Nanna, Seigneur de la lune, ô chef des dieux,
Père Nanna, dont la royauté est parfaite, ô chef des dieux,
Père Nanna, qui chemines en majesté incomparable, ô chef des dieux !
O Vigoureux ! Buffle aux cornes puissantes, de stature admirable !
O Fruit qui t'engendres toi-même ! Personnage sublime, merveilleux à considérer !

On n'a jamais assez de ta plénitude ! Sein maternel qui as tout mis au jour, toi qui demeures dans une habitation sainte avec des créatures vivantes, ô *Père, miséricordieux* et indulgent dans ses dispositions, qui tient dans sa main la vie du monde entier.

Nous retrouvons les mêmes épithètes dans les textes religieux, prières et hymnes des *Égyptiens*. Ainsi le dieu *Amon*, qui dès le Moyen Empire prend une très grand importance, non seulement dans la capitale de Thèbes, mais aussi ailleurs, porte assez souvent dans les inscriptions dédicatoires, les invocations et les prières, un double nom, à savoir celui d'« *Amon-Rê* ». Les grands hymnes égyptiens adressés à ce dieu, l'Hymne à Amon-Rê [47] et l'Hymne au Soleil [48], le nomment « créateur du ciel et de la terre », « créateur de toutes choses » et « Père des dieux et des hommes » : « Toi, le Père des pères de tous les dieux, qui as soulevé le ciel et étendu la terre. Qui as fait ce qui est et créé ce qui existe » [49]. On le célèbre donc comme celui qui a créé et qui entretient tous les êtres vivants comme un père [50].

Un autre cantique égyptien gravé sur une pyramide, transportée d'Egypte au Musée de Leyde, envisage l'Être Suprême sous deux aspects, à savoir sous celui de père et sous celui de fils, et le nomme « l'Être double, générateur dès le commencement ; le Dieu se faisant Dieu en s'engendrant lui-même ; le Dieu un, vivant en vérité » [51].

On dit de même au dieu *Osiris* : « *Tu es le Père et la Mère des hommes* ; ils vivent de ton souffle et ils (mangent) la chair de ton corps » [52].

Dans plusieurs textes on voit un dieu inférieur adresser à son tour ce titre à un dieu supérieur. Ainsi Horus dit à Osiris : « *O mon Père Osiris*, si tu voulais faire (pour moi) ce que ton Père a fait pour toi » ... et un peu plus loin Osiris lui-même dit à Rê : « Je suis ton fils, *mon Père Rê* » [53].

Enfin, dans la théologie de Memphis le dieu *Ptah* jouissait du même titre par rapport aux autres dieux [54].

O Seigneur ! ... *O Père, générateur des dieux et des hommes*, qui fonde les temples et établit les offrandes, ... *Père* générateur, qui regarde favorablement sur toutes les créatures vivantes.

O Seigneur, qui décide sur le sort du ciel et de la terre, dont personne ne peut changer la parole ! » ... cf. J. BOTTÉRO, *La Religion babylonienne*, p. 47. - *ANET*, pp. 385 s. - F. HEILLER, *La Prière*, p. 190. - FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 222 s. - A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, *pp*. 243 s.

[47] Cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, pp. 350-358. - *ANET*, pp. 365 ss.

[48] Cf. A. ERMAN, o.c., pp. 358 ss. Id., *La Religion des Égyptiens*, pp. 140-142. - P. GILBERT, *La poésie égyptienne*, pp. 33 ss.

[49] Extrait de l'Hymne à Amon-Rê du Musée du Caire. De même dans une inscription relevée sur le Rhamesséum de Thèbes on le nomme : « Père des dieux » ; cf. O. BEAUREGARD, *Les divinités égyptiennes*, p. 99.

[50] « Il veille durant la nuit, quand dorment tous les hommes, et comme un bon berger il cherche ce qu'il y a de meilleur pour son bétail. Il fait pousser l'herbe pour les troupeaux et l'arbre fruitier pour les hommes. Il crée ce dont vivent les poissons dans le fleuve et les oiseaux dans le ciel ... C'est par amour de lui que vient le Nil, le doux, le bien-aimé, et quand il vient, les hommes vivent » (Extrait de l'Hymne à Amon-Rê ; A. ERMAN, *La Religion des Égyptiens*, p. 134).

[51] Vicomte E. DE ROUGE, *Discours prononcé à l'ouverture du cours d'archéologie égyptienne, au Collège de France, le* 19 *avril* 1860, § 5.

[52] A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, p. 376.

[53] *ANET*, p. 10.

[54] *ANET* p. 4. - L. SPELEERS, *Égypte*, col. 825 s. - G. NAGEL, *Un aspect de la religion de l'Ancienne Égypte*, p. 318 : « Hommage à toi Ptah, Père des dieux ». - A. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*, p. 289 : « Salut à toi, Ptah Tatounon, toi le grand dieu dont le visage est caché, Père des pères de tous

YAHVÉ, PÈRE DE L'INDIVIDU

Par rapport au roi, tout d'abord Yahvé est censé être dans une relation tout à fait particulière et personnelle avec lui. Dans 2 Sam 7, c'est Yahvé lui-même qui déclare, par la bouche du prophète Nathan, qu'il sera Père pour le successeur promis à David : « Je serai pour lui un Père et il sera pour moi un fils » (v. 14 ; cf. 1 Chr 17, 13 ; 22, 10 ; 28, 6). Au contraire dans le Ps 89, rappellant pourtant les promesses faites par Dieu à David en faveur de son fils, c'est David qui est exalté comme fils de Yahvé, comme son premier-né, celui qui l'invoquera sous le titre de « Père » : « Il m'appellera : tu es mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut » ! (v. 27). Dans le Ps 2, c'est le Messie qui est à son tour proclamé fils de Dieu et, par la puissance du Père, toute la terre lui est donnée en héritage : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande, et je te donne les nations pour héritage, pour domaine les extrémités de la terre » (v. 7). Ces trois textes nous reportent assez haut dans l'histoire d'Israël.

Dans quelques rares textes il est aussi question d'un rapport personnel de l'individu au Père, mais ces textes ne se trouvent que dans la littérature plus récente de l'A.T. (Eccli 23, 1. 4 ; cf. 51, 10 ; Sag 14, 3). Cette idée de la relation individuelle ne s'est fait jour que peu à peu et elle n'apparaît explicitement que dans les derniers siècles av. J.-C. Nous n'insistons pas ici sur ces textes, qui feront l'objet du prochain chapitre.

Cet aspect de la relation individuelle peut fort bien être illustré par des parallèles orientaux. C'est surtout dans la *religion assyro-babylonienne* que nous trouvons des faits indiquant une relation individuelle et personnelle entre l'homme et son dieu invoqué comme père. Les textes religieux, mais surtout les noms théophores, témoignent de ce sentiment. Au lieu de rester dans le cadre des invocations générales, on tient parfois à le préciser, en se servant d'expressions, qui marquent une relation personnelle de parenté, comme par ex. : « *mon* Père », « *notre* Père », « *ma* Mère », « *son* Père », etc.

Déjà dans l'hymnologie littéraire des Assyro-Babyloniens que caractérisent, d'après F. Heiler [55], une piété plus pure et le commencement d'une religion plus intérieure, nous trouvons des termes qui semblent concrétiser la foi sous la forme d'une relation personnelle de l'individu avec la divinité implorée. Mais, plus clairement encore que dans les hymnes, c'est dans les prières du roi que se manifeste cette relation individuelle. Elevé au dessus de l'humanité, comblé de faveurs spéciales, de pouvoir céleste et d'insignes divins, le roi, intermédiaire entre le ciel et la terre, porte en effet à plus juste titre le nom de fils de dieu. Quel sens faut-il donner à cette expression, d'ailleurs bien connue dans l'antiquité du milieu biblique ? Nous le verrons plus loin.

---

les dieux, Chnoum formateur des dieux, générateur des hommes, conservateur de toute vie » ...

[55] Cf. *La Prière*, pp. 204 s.

Voici la prière hymnique de Goudéa adressée à Gatumdug, déesse locale de Lagaš : « Je n'ai pas de mère, tu es *ma Mère*, je n'ai pas de père, tu es *mon Père*, tu m'as conçu dans ton cœur, tu m'as engendré dans le temple » [56]. D'autres textes offrent de semblables expressions par frapport à Éa (Enki) [57] Anšar [58], Šamaš [59]. Nabuchodonosor II prie ainsi le dieu Nabû : « Rends agréables mes œuvres pies en présence de Mardouk, roi des cieux et de la terre, le père qui t'a engendré ! Prononce ma grâce et que dans ta bouche soit placé ceci : Nabuchodonosor est un roi qui pourvoit au culte ! » [60]. Le roi Nabonide s'adresse à Anounit par ces paroles : « Chaque mois, au lever et au coucher du soleil, présente l'hommage de ma piété à Sîn, le père qui t'a engendré » [61]. Parfois le roi lui-même se complaît à s'appeler enfant de telle ou telle divinité. De même que Goudéa se donne volontiers le nom d'« enfant de la déesse Gatumdug », ainsi Pour-Sîn, roi d'Ur, se dit « fils chéri de Nannar », et Singašid, roi d'Erech, se déclare « enfant de Ninsoun » [62]. En s'adressant au dieu Adad, le roi Aššourbanipal se proclame fils du dieu Aššour : « Je suis ton serviteur, je suis le fils de mon dieu Aššour et de ma déesse l'Assyrienne » [63] ; en parlant de la déesse Ninlil il dit : « Comme une mère qui m'aurait enfanté, elle m'éleva dans son giron favorable » [64].

Enfin certaines épithètes mettent en relief la foi en la bonté et en la miséricorde paternelles de la divinité s'exerçant envers les hommes. Ainsi, dans une prière adressée à Šamaš, le nomme-t-on : « Juge en vérité, *Père des orphelins* » [65]. « Mon dieu, miséricordieux, je t'implore, tourne-toi vers moi » [66] dit-on à un autre dieu. Sîn est invoqué sous le même vocable, mais c'est surtout à Mardouk qu'on se plaît à donner l'épithète de « *Père miséricordieux* » ou simplement de « *Miséricordieux* » [67].

Tous ces textes nous montrent donc la foi en une relation particulière et individuelle, qui est censée exister entre les personnes prééminentes, les rois et les divinités particulières [68].

Quant aux *Égyptiens*, il faut reconnaître que, si en réalité ils ne furent pas les plus pieux de tous les hommes de l'antiquité comme le prétend Hérodote (II, 37), on trouve pourtant dans leurs écrits religieux nombre de formules, qui témoignent de tout un courant de piété individuelle : celle-ci unit le fidèle dans un sen-

---

[56] FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 140. - F. HEILER, o.c., p. 156.

[57] FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 214, 216.

[58] A. UNGNAD, o.c., p. 34.

[59] K. TALLQUIST, *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden*, p. 279 (« Šamaš est son Père »). - RANKE, *EBPN*, pp. 219 s. (« Šamaš est mon Père »).

[60] *Inscription de Borsippa*, II, 26 ss. ; cf. É. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 263.

[61] *Grand cylindre de Sippar*, III, 41 ss. ; cf. DHORME, l.c.

[62] DHORME, o.c., p. 166.

[63] Ibid., pp. 166 s.

[64] R. LABAT, *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne*, p. 57.

[65] FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 274. - *ANET*, p. 390.

[66] FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 227.

[67] BAUDISSIN, *Kyrios*, III, 341 s. - DHORME, o.c. p. 196. - J. HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk*, pp. 352, 365. - FALKENSTEIN et VON SODEN, pp. 223, 298 s.

[68] Il y a encore des textes qui nous parlent de la conception du roi dans le sein maternel de la divinité, de sa naissance et de son allaitement par une déesse, qui pourraient aussi servir à prouver cette relation particulière du roi avec sa divinité ; mais à notre avis ces textes sont de moindre importance pour notre sujet et nous ne jugeons pas utile d'en parler ici.

timent de confiance, d'attachement et d'amour à la divinité qu'il considère comme un père.

Déjà dans les hymnes officiels, l'hymne à Amon-Rê et l'hymne au Soleil, nous avons rencontré de telles idées en germe, mais c'est surtout dans les petits cantiques et dans les prières, qui remontent à la deuxième moitié du Nouvel Empire (XIIIe-XIIe s. av. J.-C.) [69], et dans les maximes et sentences gravées sur les scarabées [70], que se révèlent l'âme profondément pieuse des anciens Égyptiens et leur piété si personnelle.

Il est bien connu que le pharaon était considéré comme le fils de la divinité. Il est le fils de tel ou tel dieu, disent les textes d'une manière ou d'une autre, par exemple : de Rê [71], de Ptah [72], d'Amon [73], d'Horus, de Geb ou d'autres dieux. Bénéficiant de la filiation divine, il était l'incarnation et l'image vivante de l'immortel sur la terre [74]. De là on comprend aisément qu'il se crût dans une relation tout à fait personnelle avec la divinité, comme on peut le constater dans la fameuse prière de Ramsès II (début du XIIIe s. av. J.-C.). Il y invoque le secours du dieu son « Père », Amon, protecteur de l'Empire Thébain [75].

Mais de nouveaux horizons sur la spiritualité populaire et sur la prière privée, libre et spontanée, viennent de s'ouvrir devant nous par la récente étude des *scarabées* ; celles-ci portent des sentences et des maximes en général assez courtes, qui témoignent de la confiance en Dieu, la de foi en sa bonté et en sa miséricorde envers les hommes. Ainsi l'une d'elles dit textuellement : « *Dieu est mon Père* » [76]. C'est bien là une confession de foi à la paternité divine et en même temps l'expression d'une relation individuelle entre l'homme et la divinité. Cette idée, et même sa formule, étaient en vogue dans le monde sémitique, surtout dans son onomastique, mais, comme le remarque E. Drioton [77], rien de semblable à cette piété individuelle n'avait encore été découvert dans la religion de l'Ancienne Égypte.

La dénomination et l'invocation de la divinité comme père, à titre collectif comme à titre individuel, se rencontrent aussi *hors du milieu biblique*, au moins chez

---

[69] B. van Den Walle, *La piété égyptienne*, p. 452. - A. Erman, *La Religion des Égyptiens*, p. 169. Id., *Die Literatur der Aegypter*, pp. 376 ss. (« Kleine Lieder und Gebete »).

[70] E. Drioton, *Une nouvelle source d'information sur la Religion Égyptienne*. Id., *La Religion Égyptienne*, p. 92.

[71] « Mer-ne-Ptah, fils de Rê » (*ANET*, pp. 376 ss.) ; « Ramses IV, fils de Rê » (*ANET*, pp. 378 s.). Le nom de Rê, apparaît déjà dans le nom du roi Neferka-Rê de la VIe dynastie (L. Speleers, art. cit., col. 820 ; cf. 773).

[72] *ANET*, p. 4.

[73] *ANET*, pp. 375 s.

[74] G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment*. Studies in Biblical Theology, p. 63. - Ph. Virey, *La Religion de l'Ancienne Égypte*, p. 91.

[75] « Qu'est-ce donc, ô *mon Père Amon* ? Est-ce qu'un père oublie son fils ? Je t'appelle, ô *mon Père Amon*, je suis au milieu d'ennemis sans nombre que je ne connais pas ... La voix a retenti jusqu'à Hermonthis. Et j'ai trouvé qu'Amon était venu, parce que je l'avais appelé. Il me donne la main ; il est avec moi ; j'en ai grande joie. Il m'exhorte derrière moi : " Face, face, en avant ! Je suis avec toi, *moi ton Père*, ma main est dans la tienne. Je vaux plus que des centaines de mille, moi le Seigneur de la force, qui aime la vaillance ..." *Mon Père Amon*, étant tout avec moi, réduisait les nations comme paille devant moi ... » (P. Gilbert, o.c., pp. 19 ss. ; cf. G. Nagel, art. cit., pp. 321 s. - A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, p. 329).

[76] E. Drioton, art. cit., p. 13.

[77] Ibid.

les peuples que nous allons passer en revue. Ainsi trouve-t-on déjà chez les anciens *Chinois* le sentiment de la paternité du dieu et de touchants appels au Ciel (en chinois T'ien), considéré comme « Père » et « Mère » divins [78]. Dans cette invocation, nous trouvons unis *les peuples nomades-pasteurs d'Asie* [79] et *d'Afrique*, chez qui le nom de la divinité suprême est très souvent identique à celui du ciel matériel, tout comme chez les Chinois [80]. De même, dans certaines régions de l'*Inde* et de la *Birmanie*, la divinité est-elle invoquée sous le nom de « Père » [81] ; cet usage est encore bien plus répandu chez les Primitifs d'*Australie* [82]. Il l'est aussi chez les

---

[78] P. M. D'Elia, *Il Dio degli antichi Cinesi*, p. 228, note 79 : « La paternità è uno degli aspetti più commoventi nel Dio degli antichi Cinesi. Anche il primo re della terza dinastia verso il 1050 av. Cr. dice : " L'Immenso Cielo mi tratti da figlio "... Poco dopo il 1200 av. Cr., già si dice : "Il Cielo lo trattò da figlio ...". E si ricordi l'espressione " Figlio del Cielo " in suo uso almeno dal sec. XX av. Cr. ».

Voici comment un fonctionnaire (au 8e s. av. J.-C.), innocemment calomnié, s'adresse au Ciel :

« O Ciel Immense, toi qui demeures si loin,
Toi que nous appelons *notre Père-Mère*,
Je suis sans péché et sans faute,
Cependant je suis victime d'un si grand malheur !
O Ciel tu es déjà trop sévère,
Cependant, en vérité je suis sans péché,
O Ciel Immense ! ... » (ibid., p. 228).

[79] C'est ainsi qu'on voit les *Samoyèdes*, habitants des steppes glacèes qui bordent l'Océan Glacial depuis la mer Blanche jusqu'à l'Iénissei, invoquer leur Être Suprême, Num, comme « Père » au sens individuel (« mon Père ») et au sens collectif (« notre Père ») (Schmidt, *UG*, VII, 612). De même chez les *Altaïens* de l'Asie centrale, Tangara Kaïra Kan est invoqué comme « Père et Mère du genre humain » (ibid., XII, 303, 308) ou comme « Père Ciel » (ibid., p. 308). Bai Ulgan, qui vient supplanter Tangara Kan, est aussi qualquefois qualifié du titre de « Père » ou même de « Père de tous » (ibid. - A. M. di Nola, *La Prière*, pp. 69 s.). Cette invocation est rare chez les *Tartares de l'Abakan* (Schmidt, *UG*, IX, 478, 530, 650 s. ; XII, 308) et chez les *Mongols*, mais elle est fréquente chez les Bouriates, au sud du Baïkal, chez qui le nom de « Père » est le nom unique d'Esege Malan, l'Être Suprême (ibid., XII, 307 s, ; X, 178 s.). De même on la retrouve chez les *Yakoutes* (ibid., XII, 309) et parfois chez les habitants de la région de Tannou-Touva, à la frontière mongole, chez qui l'Être Suprême est invoqué dans la prière comme « mon Père Ciel » et la terre comme « ma Mère Terre » (ibid., XI, 402, 410 ss.).

[80] Cf. W. Schmidt, dans la Préface du livre d'Antoine Tien Tcheu-Kang, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg 1942, pp. 11 s.

[81] *Les Katchins* de Birmanie, par exemple, nomment leur Être Suprême, Karai Kasang, « Père de tous les hommes » (F. Heiler, *Das Gebet*, p. 77).

[82] Bunjil est l'Être Suprême des *Wotjobaluks*, des *Mukjawaraints*, des *Wurumjerris* et des *Kulins*. Les *Wotjobaluks* l'invoquent sous le nom de « notre Père » ('Mami ngorak'), les *Mukjawaraints* comme « Père de tout le peuple ». Parfois on l'appelle aussi « Mami-ngata » (= notre Père) ou « Pirmeheeal » (= notre Père) (Schmidt, *UG*, I, 1ère éd., pp. 82, 172 ; 2e éd., pp. 148 s., 289 ; VI, 329).

Baiamé est l'Être Suprême des *Wiradjuris*, des *Kamilaroïs* et des *Euahlayis*. Les *Euahlayis*, dans leurs cérémonies secrètes, l'invoquent comme « Père de tous », tandis que leurs femmes l'appellent simplement Boyjerh (= Père) (ibid., I, 1ère éd., p. 83 ;

Primitifs d'*Afrique* [83] et d'*Amérique* [84] et l'on rencontre explicitement chez certains de ces peuples des invocations à la divinité sous les noms de « Père », « mon Père », « notre Père ».

2e éd., p. 150). De même Daramulum, l'Être Suprême des *Theddoras*, des *Yuins* et des *Ngarigos*, est nommé Papang (= Père) par les femmes (ibid., I, 1ère éd., p. 83 ; 2e éd., p. 149). Enfin le dieu suprême des *Kurnaïs* n'est connu que sous le nom de Mungan ngaua, c'est-à-dire : « notre Père » (ibid., I, 1ère éd., pp. 82 s. ; 2e éd., pp. 149, 387 ; III, 643 ; VI, 329).

[83] Par exemple, en *Afrique Orientale* chez les *Denkas* (ibid., VIII, 100, 109-115, 142-147, 150 s. - F. HEILER, *Das Gebet*, p. 97), les *Chillouk* (SCHMIDT, *UG*, VIII, 195, 203 ss., 587), les *Louo* (ou Djour) (ibid., pp. 264 s., 269-274), les *Suk* (ibid, VII, 464), les *Kaffičo* (ibid., p. 197) et surtout chez les *Ituri-Pygmées* (ibid., IV, 739 s. - R. BOCCASSINO, *La Religione dei popoli più primitivi*, dans P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle Religioni*, I, 64 ss.) et les *Gallas* (SCHMIDT, *UG*, VII, 29-30, 43, 52, 159) ; en *Afrique Méridionale* chez les Hottentots (HEILER, o.c., p. 143) et les *Boschimans* (SCHMIDT, *UG*, VII, 685. - HEILER, o.c., p. 91) ; en *Afrique Occidentale* chez les *Ewe* (HEILER, l.c.), les *Bantous* (ibid., p. 121). Voici quelques exemples de leurs touchantes prières :

> « O Tsuigoa,
> Toi le Père des pères,
> Tu es *notre Père*.
>   Fais pleuvoir les nuées d'orage,
>   Fais vivre nos troupeaux,
>   Fais-nous vivre.
> Hélas, je suis bien faible,
> J'ai soif, j'ai faim,
> Oh ! si je pouvais manger le fruit des champs !
>   N'es-tu pas *notre Père*,
>   Le Père des pères,
>   O Tsuigoa !
> Oh ! que nous puissions te louer,
> Oh, que nous puissions te montrer notre reconnaissance !
>   Toi le Père des pères,
>   Toi notre Seigneur,
>   O Tsuigoa ! ».

C'est la prière des Khoikhoi ; HEILER, o.c., p. 159. Id., *La Prière*, p. 179. - A. M. DI NOLA, o.c., p. 52.

« Donne-nous encore aujourd'hui de la pluie, car, *nous sommes tes enfants* » (Ewe ; HEILER, *Das Gebet*, p. 91). « *O Cagn, ne sommes-nous pas tes enfants* ? Ne vois-tu pas notre faim ? Donne-nous de la nourriture ! » (Boschimans ; ibid.). « Mbamba, Kiara, tu nous a refusé la pluie, donne-nous de la pluie, que nous ne mourions pas. Délivre-nous de la mort par la faim. *Car tu es notre Père et nous sommes tes enfants*, tu nous a créés ... » (Un chef Konde en Afrique Orientale ; ibid., p. 63. Id., *La Prière*, p. 66).

Chez *les Gallas* l'Être Suprême s'appelle Waka. Ils l'invoquent sous les titres de « mon Père », « notre Père », « notre Père qui règne au ciel », « Père des pères » et dans la prière du soir : « *tu es mon Père, tu es ma Mère* » ou simplement « *ô mon Père, ô ma Mère* » (SCHMIDT, *UG*, VII, 29-30, 159 ; XII, 780. - HEILER, *Das Gebet*, p. 93).

[84] Parmi les *Primitifs d'Amérique* il faut mentionner surtout les *Algonquins* au

Les *Grecs* et les *Romains* aussi ont plusieurs divinités auxquelles ils adressent leurs prières. L'une d'elles est considérée comme « Père » et « Maître » des autres. Chez les Indo-européens Dyaus pitar, Père-Ciel, est l'Être Suprême, et c'est à lui que correspond chez les Romains Jupiter et chez les Grecs Ζεὺς πατήρ. L'idée de la paternité du dieu était bien connue des Hellènes. Dans les poèmes d'Homère, Zeus devient « Père de l'univers », « Père des dieux et des hommes » [85]. La paternité de Zeus est une sorte de dogme dans la croyance du monde grec. Non seulement ce dieu est appelé dans plusieurs passages πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε [86] ou simplement πατὴρ Ζεύς [87], mais il est aussi invoqué comme « Père » (« Ζεῦ πάτερ »

---

sud de la baie d'Hudson en Amérique du Nord, les *Kekchi* en Amérique centrale et *les Yagans* en Amérique du Sud dans la Terre de Feu (SCHMIDT, *UG*, VI, 251. - R. BOCCASSINO, o.c., pp. 67 ss. - G. KOPPERS, *La Religion de l'Être Suprême chez les Yagans*, pp. 152-165). On rencontre encore cette invocation chez plusieurs autres Primitifs d'Amérique du Nord, mais beaucoup moins fréquemment. Ainsi, chez *les Lénapes* (SCHMIDT, *UG*, V, 485 s., 493, 506, 508, 513, 518 ; VII, 719, 723 s. - F. G. SPECK, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony*, p. 26), *les Mascoutens* (ou Potawatomi) (SCHMIDT, *UG*, II, 520), *les Arapho* (ibid., pp. 683 s., 751), *les Atsina* (ibid., p. 672), *les Cheyennes* (ibid., V, 708, 758), les *Pomo* du Nord, *les Patwin*.

Voici quelques exemples de leurs prières. Le *Yagan* prie ainsi pour demander le beau temps : « *Mon Père*, fais-moi voir le beau temps ». Quand sa prière a été exaucée, il remercie : « Merci, *mon Père*, tu as fait du beau temps » (KOPPERS, art. cit., p. 157). Au moment du danger, en pleine mer, il adresse à son dieu cette prière : « Je t'en prie, aie pitié, *mon Père*, conduis la barque à terre » ; le danger passé, il dit : « Grâce te soit rendue, *mon Père*, tu as été bon pour nous : tu as conduit notre barque à terre ; nous sommes très contents de toi ! » (ibid., p. 158). Et chaque fois que le dieu exauce leur prière, ils aiment à dire : « Je te remercie, *mon Père* ! » (ibid., p. 165).

Citons encore une prière des Kekchi au temps de la récolte du maïs :

« Toi, ô Dieu, toi mon Seigneur,
Toi ma Mère, toi mon Père,
Seigneur des monts et des vallées ...
Qui sait quand je pourrai recommencer à te parler,
O mon Père, ô *ma Mère* !
Ange, Seigneur des monts et des vallées !
Mais je recommencerai à te prier ;
Pourquoi ne le ferai-je pas, ô mon Dieu ? »,
(HEILER, *La Prière*, pp. 177 s.).

Dans d'autres circonstances ils disent : « Et quoiqu'il advienne, voici ce que je dis, ce que je pense : "ô Dieu, *tu es ma Mère, tu es mon Père*" ; Qui est mon Père ? qui est ma Mère ? Toi seul, ô Dieu, tu me vois, tu me protèges sur tout chemin, dans toute obscurité, devant tous les obstacles, que tu veuilles les cacher, que tu veuilles les écarter, toi, ô Dieu mon Seigneur ! » (ibid., pp. 98, 156).

[85] G. M. CALHOUN, *Zeus the Father in Homer*, pp. 1-17. - G. SCHRENK, art. cit., pp. 952 s. (« Zeus, der Vater und Herrscher »). - L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, I, 48 ss. - M. P. NILSSON, *Vater Zeus*, pp. 156-171.

[86] *Iliade*, I, 544 ; IV, 68 ; V, 421-426 ; VIII, 49. 132 ; XI, 182 ; XV, 12. 47 ; XVI, 458 ; XIX, 95 s. ; XX, 56 ; XXII, 167 ; XXIV, 103 ; *Odyssée*, I, 28.

[87] *Iliade*, I, 396. 404. 578 ; II, 146. 741 ; IV, 23. 235 ; V, 33. 362. 421. 455 ; VI, 259 ; VII, 60. 446 ; VIII, 420 ; X, 154 ; XV, 637 ; XX, 11 ; XXII, 60. 221 ; XXIV, 100. 287.

ou simplement « πάτερ ») [88]. Au moment du danger, dans une situation difficile et même en d'autres circonstances de la vie, les Grecs s'adressent à leur divinité en l'invoquant sous le nom de « Père ». Homère ne constitue pas un cas isolé ; au contraire, on retrouve cette invocation Ζεῦ πάτερ dans la prière de toutes les époques de la Grèce, jusqu'au seuil de l'ère chrétienne [89].

Chez les Romains aussi, il ne manque pas de prières qui témoignent de la foi à la paternité de la divinité, c'est-à-dire qui l'invoquent sous le titre de « Père ». D'après Servius [90] et Lactance [91], ce titre n'était pas réservé à un seul dieu, mais était appliqué à presque tous les dieux. De là de nombreuses invocations comme, par exemple : Dis pater, Iane pater, Jupiter pater, Liber pater, Mars pater, Neptune pater [92]. Mais la première place dans le panthéon romain revient à Jupiter, à celui qui, comme le Zeus des Grecs, est invoqué dans la prière comme « Père des dieux et des hommes » (« pater deum hominumque »), ou simplement comme « Père » [93].

---

[88] Ainsi : *Iliade*, I, 496 ss. ; III, 276 ss., 320 ss., 365 s. ; VII, 202-205 ; XV, 365 ss. ; XVII, 645 ; XXI, 512 ; XXII, 178 ; XXIV, 302 ss.

Voici deux exemples dans l'Iliade parmi tant d'autres : « Atride, à voix haute, mains tendues au ciel, prie ainsi au nom de tous : *Zeus Père* (Ζεῦ πάτερ), maître de l'Ida, très glorieux, très grand, et toi, Soleil, toi qui vois tout et entends tout ! et vous, Fleuves, et toi, Terre, et vous qui, sous ce sol, châtiez les morts parjures à un pacte ! » (*Iliade*, III, 276 ss.).

Autre prière prononcée par les Argiens en fuite : « (Ils arrêtent leur fuite ...) ... et ... les bras tendus vers le ciel, chacun à tous les dieux adresse une ardente prière. Nestor surtout, le vieux chef achéen, bras tendus vers le ciel étoilé, prie ainsi : *Zeus Père* (πάτερ), si jamais l'un de nous, dans Argos riche en blé, brûlant de gras cuisseaux de boeuf ou de brebies, a de toi imploré le retour, et si tu le lui as promis et garanti, souviens t'en aujord'hui. Écarte de nous, ô dieu de l'Olympe, le jour implacable ; ne laisse pas les Achéens être vaincus ainsi par les Troyens ... » (*Iliade*, XV, 365 ss. ; éd P. Mazon, *Homère, Iliade*, Paris 1937-1938).

[89] Cf. plus bas, pp. 53 s.

[90] Servius ad Aen., I, 699 : « Pater omnium proprie deorum epitheton est, ut ubique ostendit Vergilius » ; cf. G. Appel, *De Romanorum precationibus*, p. 102.

[91] *Institutiones Divinae*, IV, 3, 11 ss.

[92] G. Appel, o.c., p. 103.

[93] Voici deux exemples :

« *Père Jupiter*, si la Religion permet que Numa Pompilius, ici présent et dont je touche la tête, soit roi de Rome, donne-nous-en des signes manifestes dans les limites que j'ai tracées » (Tite-Live, I, 18, 9 ; éd. J. Bayet et G. Baillet, *Tite-Live*, t. I, Paris 1947).

« Jupiter, c'est sur la foi de tes auspices que j'ai jeté ici sur le Palatin les premiers fondements de Rome. Déjà la citadelle, achetée par trahison, est aux mains des Sabins. De là, leurs troupes, franchissant la vallée qui les sépare d'ici, s'avancent vers nous. *O toi, Père des dieux et des hommes* (pater deum hominumque), écarte au moins d'ici les ennemis. Ote leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse. En ce lieu, je promets de t'élever un temple, ô Jupiter Stator, pour rappeler à la postérité que ton aide tutélaire a sauvé Rome » (Guerre contre les Sabins, Tite-Live, I, 12, 4 ss ; éd. Bayet et Baillet).

§ 2. *La dénomination de la divinité comme père dans l'onomastique hébraïque, et, à titre d'information, dans les parallèles sémitiques.*

Une autre source très ancienne et très importante pour connaître la piété personnelle et l'esprit animateur de la relation intime entre l'homme et son Dieu, nous est fournie par l'onomastique sémitique [94]. Nous porterons notre attention exclusivement sur les noms théophores formés sur le thème de la parenté. Ces noms se retrouvent chez tous les Sémites, comme le montrent plusieurs études de la question.

Chez *les Hébreux*, qui appartiennent au groupe des Sémites occidentaux, nous rencontrons ces noms théophores en assez grand nombre. Ils témoignent de la foi en la paternité de Dieu. G. Buchmann Gray [95] et M. Noth [96] nous donnent des listes très détaillées de ces noms théophores formés avec des éléments de parenté.

Voici un tableau de ces noms :

1) Avec אָב

אֲבִידָן — (mon) Père est juge (Nm 1, 11) ;
אֲבִיטוּב — (mon) Père est bonté (1 Chr 8, 11) ;
אֲבִיהוּד — (mon) Père est gloire (1 Chr 8, 3) ;
אֲבִיעֶזֶר — (mon) Père est secours (Jos 17, 2) ;
אֲבִינָדָב — (mon) Père est généreux (1 Sam 7, 1 ; 16, 8) ;
אֲבִימֶלֶךְ — (mon) Père est roi (Gen 20, 2 ; Jud 9, 22) ;
אֲבִיאֵל — (mon) Père est Dieu (1 Sam 9, 1) ;
אֲבִיָּה — (mon) Père est Yahvé (1 Sam 8, 2) ;
אֲבִיָּהוּ — (mon) Père est Yahvé (2 Chr 13, 20. 21) ;

---

[94] Il est vrai que les noms ne sont pas toujours ni nécessairement l'expression de la piété par rapport au dieu, mais chez les Sémites l'usage des noms théophores offre un cas tout à fait singulier. Assez souvent, c'est un nom qui emprisonne, pour ainsi dire, ou définit l'action divine sur l'individu ; une autre fois, c'est un hommage, une louange, un remerciement, une proclamation de la protection divine, une action de grâces, ou encore une prière, un appel au dieu ou une invocation à la paternité divine. On trouve aussi des noms dans la composition desquels entre le nom même de la divinité protectrice. D'une manière générale on peut donc admettre que chez les Sémites, les noms théophores sont l'expression d'une simple religion personnelle ; par suite ces noms peuvent fournir des indications précieuses sur la conception de la relation censée exister entre ceux qui les portent ou ceux qui les imposent, d'une part, et la divinité, d'autre part.

[95] *Studies in Hebrew Proper Names.*

[96] *Gemeinsemitische Erscheinungen*, pp. 1 ss. Id., *IP*, pp. 66 ss. - cf. BAUDISSIN, *Kyrios*, III, 309 ss., 316 ss.

יוֹאָב — Yahvé est Père (3 Reg 18, 3) ;
אֱלִיאָב — (mon) Dieu est Père (Nm 1, 9 ; 16, 1).

2) Avec אָח

אֲחִטוּב — (mon) Frère est bonté (1 Sam 14, 3) ;
אֲחִיהוּד — (mon) Frère est gloire (1 Sam 14, 3) ;
אֲחִינָדָב — (mon) Frère est généreux (3 Rg 4, 14) ;
אֲחִיעֶזֶר — (mon) Frère est secours (Nm 1, 12 ; 2, 25) ;
אֲחִיוֹ — (mon) Frère est Yahvé (1 Chr 9, 37) ;
אֲחִיָּה — (mon) Frère est Yahvé (3 Rg 4, 3) ;
אֲחִיָּהוּ — (mon) Frère est Yahvé (2 Chr 10, 15) ;
יוֹאָח — Yahvé est Frère (4 Rg 18, 18).

3) Avec עָם

עַמִּיאֵל — (mon) Oncle est Dieu (Nm 1, 10) ;
עַמִּיהוּד — (mon) Oncle est gloire (Nm 1, 10) ;
עַמִּינָדָב — (mon) Oncle est généreux (Nm 1, 7) ;
אֱלִיעָם — (mon) Dieu est Oncle (2 Sam 11, 3).

Il y a des cas typiques qui permettent de voir que les termes de parenté se réfèrent à la divinité et qu'il s'agit d'assimiler la divinité à un membre de la famille ou de la tribu. En voici un exemple :

יוֹנָדָב — Yahvé est généreux (2 Sam 13, 3. 5) ;
אֲבִינָדָב — (mon) Père est généreux (1 Sam 7, 1 ; 16, 8) ;
אֲחִינָדָב — (mon) Frère est généreux (3 Rg 4, 14) ;
עַמִּינָדָב — (mon) Oncle est généreux (Nm 1, 7 ; 7, 12) [97].

---

[97] Autres exemples de ce genre :
אֱלִיעֶזֶר — (mon) Dieu est secours (Gen 15,2) ;
אֲבִיעֶזֶר — (mon) Père est secours (Jo 17,2) ;
אֲחִיעֶזֶר — (mon) Frère est secours (Nm 1, 12).

יוֹאֵל — Yahvé est Dieu (1 Sam 8, 2) ;
אֲבִיאֵל — (mon) Père est Dieu (1 Sam 9, 1) ;
עַמִּיאֵל (mon) Oncle est Dieu (Nm 13, 12).

Les termes de parenté nous apparaissent donc comme des synonymes remplaçant le nom de Dieu.

Ce phénomène de la paternité de Dieu, exprimée dans l'onomastique hébraïque, peut être illustré par d'autres parallèles sémitiques. Ainsi, chez les *Assyro-Babyloniens* et cela déjà à une époque très reculée, on relève dans leurs lettres, leurs textes religieux et historiques, leurs contrats, etc., des noms propres qui témoignent de leur foi en la paternité divine [98]. Bon nombre de ces noms ne comportent pas le nom propre de la divinité, mais un terme de parenté : « père », « frère », « oncle ». Ainsi le nom de dieu est-il formellement exprimé dans les uns, alors que dans les

---

יוֹאֵל — Yahvé est Dieu (1 Sam 8, 2) ;

יוֹאָב — Yahvé est Père (3 Rg 18, 3) ;

יוֹאָח — Yahvé est Frère (2 Chr 29, 12).

אֲבִיָּה — (mon) Père est Yahvé (1 Sam 8, 2) ;

אֲחִיָּה — (mon) Frère est Yahvé (1 Sam 14, 3. 18) ;

אֵלִיָּה — (mon) Dieu est Yahvé (4 Rg 1, 3. 4. 8. 12).

Cf. E. Vogt, art. cit., p. 12. - É. Dhorme, *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, p. 232. - van Imschoot, art. cit., p. 17.

[98] D'après B. Gemser (*De betekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, pp. 100 s.), suivi par J. J. Stamm (*Die akkadische Namengebung*, p. 208), on trouve déjà à l'ancienne époque akkadienne des noms théophores, qui attribuent à la divinité un terme de parenté, et il en cite quelques exemples : Šamaš-abī (= Šamaš est mon Père), Sîn-abu-šu (= Sîn est son Père), etc. En effet, au temps de Sargon, roi de la dynastie d'Akkad (2550-2350), existaient des noms qui traduisent le sentiment d'une relation intime entre l'homme et la divinité. Ainsi, Narâm-ili-šu (« aimé de son dieu »), Narame-ili (« aimé de dieu ») (cf. É. Dhorme, *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sîn*, p. 82. Id., *La religion assyro-babylonienne*, p. 195) ; de même le nom du fils de Sargon : Narâm-Sîn (« aimé de Sîn ») (Id., *La religion assyro-babylonienne*, pp. 195 s.), ou encore Aḫu-ṭâb (« le Frère est bon ») et Aḫu-uṣur (« protège, ô Frère ») (ibid., p. 197).

Au cours du IIIe millénaire nous voyons Goudéa, roi de Lagaš vers 2350, se nommer le fils de la déesse Gatumdug et l'invoquer comme son « Père » et sa « Mère ». A la même époque akkadienne, Singašid, roi d'Uruk, appelle la déesse Ninšun sa « Mère » (Ch. F. Jean, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, III, 623). Le nom Ad-dEnlil (« le dieu Enlil est père ») provient du temps de la IIIe dynastie d'Ur (2200-2000) (ibid.). Mais c'est surtout sous la dynastie d'Irsin (2000-1800) et sous la 1ère dynastie de Babylone, sous Hammurabi et ses successeurs, que les noms théophores deviennent très nombreux (ibid., pp. 195 s. - Baudissin, o. c., p. 319. - É. Dhorme, *Les Amorrhéens*, pp. 69 ss. Id., *L'évolution religieuse d'Israël*, I : La religion des Hébreux Nomades, p. 314. - M. Noth, *Gemeinsemitische Erscheinungen*, pp. 32 ss.). Les noms théophores apparaissent aussi après la 1ère dynastie de Babylone, comme le montrent bien les listes dressées par M. Noth (o. c., p. 36 ss.). Dans son livre *Die israelitischen Personennamen* (pp. 69 ss.), il donne une liste qui va de l'akkadien à l'hébreu en passant par le chananéen, le protoaraméen de l'est et celui de l'ouest.

autres il est remplacé par un terme de parenté [99]. Toutefois, plusieurs de ces noms à élément de parenté (abu, aḫu, mutu) soulèvent une grave question, à savoir : le terme de parenté désigne-t-il un membre de la famille (un être humain) ou vraiment une divinité (un être divin) ? D'après certains auteurs, ce terme ne semble pas toujours désigner la divinité, autrement dit il n'est pas toujours théophore [100]. Néanmoins il y a des cas qui excluent tout doute et dans lesquels il s'agit vraiment d'un élément théophore. Voici quelques exemples :

---

[99] Par exemple :

a) Iakun-ammu : « Que l'Oncle soit ferme » ; Iakun-[il] Adad : « Que Hadad soit ferme » (cf. T. BAUER, *Die Ostkanaanäer*, p. 27).

b) Iadiḫ-DINGIR : « Que dieu sache » ; Iadiḫ-abum : « Que le Père sache » ; Iadiḫ-ḫālum : « Que l'Oncle (maternel) sache » (ibid., p. 25).

Au sujet de la formation de ces noms avec une forme verbale à l'imparfait, suivie d'un nom théophore, M. NOTH écrit : « ... eine der hervortretendsten Eigenheiten dieser Namenbildungsweise (ist) die Zusammensetzung einer Verbalform im Imperfektum mit einem folgenden Nomen als theophorem Element » (*Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuer Quellen*, p. 21). De l'avis de J. J. STAMM, cette formation des noms doit être considérée comme très ancienne ; il écrit : « Unsere Ausführungen verfolgen daher mehr den Zweck, die umstrittenen Namen der Form « Imperfect-Nomen » richtig in das altsemitische Onomastikon einzuordnen » (*Zur sprachlichen Form der « ostkanaanäischen » Namen*, p. 225).

Les noms, formés avec le nom du dieu Adad et une forme verbale à l'imparfait, sont très nombreux (cf. BAUER, o.c., p. 71 ; NOTH, art. cit., p. 23). Sur la version de ḫalu dans le sens d'« oncle maternel », on peut consulter *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago Ill. - Glückstadt (Germany), 1956 ss. - cf. aussi BAUER, o. c., p. 61. - J. STARCKY, *El, Dieu unique des Anciens Sémites*, p. 374, note 1. Nous tenons cependant à signaler l'opinion de H. S. NYBERG. Cet auteur soutient que ḫal ne signifie pas l'oncle maternel mais la divinité nommée ʿAL : « In den altwestsemitischen Personennamen, die uns die altbabylonischen Urkunden aufbewahrt haben, taucht ein Element ḫal- auf, das bisher keine befriedigende Erklärung gefunden hat. Theo Bauer identifiziert es, wenn auch unter allem Vorbehalt, mit arab. ḫāl- « Onkel mütterlicherseits ». Diese Deutung ist schon an sich wenig wahrscheinlich trotz der auffallenden Parallelen, die einige mit ḫl-=ḫāl- zusammengesetzte altsüdarabische Namen bieten ; denn von einem langem -ā- ist in den keilschriftlichen Formen keine Spur zu entdecken, und ausserdem gibt es zu ḫal- die Nebenform ḫil- ... Tatsächlich scheitert die Gleichung ḫal- =ḫāl- « Onkel mütterlicherseits » völlig daran, dass den entsprechenden Formen der Kültepe-Texte das ḫ- fast durchgängig fehlt. Da nun in den altwestsemitischen Namen des Altbab. das ʿajin regelmässig mit ḫ ausgedrückt wird, während die Kültepe-Texte dieses westsemitische ʿajin fast gänzlich vernachlässigen, das alte ḫ dagegen immer schreiben, so ist nur eine Schlussfolgerung zulässig : ḫal- gibt ein ʿal- wieder » (*Studien zum Religionskampf im Alten Testament*, p. 330).

c) Zimrī-DINGIR : « Dieu est ma protection » ; Zimrī-abum : « Le Père est ma protection » ; Zimri-ḫammu : « L'Oncle est ma protection ».

[100] Quant aux noms akkadiens, J. J. STAMM, (*Die akkadische Namengebung*, p. 53), pense contre M. NOTH (*Gemeinsemitische Erscheinungen*, pp. 36 ss. Id., *IP*, pp. 66 ss.) et contre B. GEMSER (o. c., pp. 101 ss.), que les listes données par NOTH contiennent pas mal de noms dans lesquels le terme de parenté n'est pas théophore ou dans lesquels il n'est simplement qu'une sorte de succédané de l'élément théophore.

A. Les noms qui affirment *la paternité de dieu en général*, sans préciser à quel individu elle se réfère : Bēl-abum (« Bēl est un Père ») ; Šamaš-abum (« Šamaš est un Père ») ; Sîn-abum (« Sîn est un Père ») ; Zamama-abum (« Zamama est un Père ») [101]. De Ras Shamra on peut citer : 'ṯtr ab (« 'Aṯtar est Père ») [102].

B. Les noms qui expriment certains *attributs ou qualités* du « Père » : Abum-ṭābum (« le Père est bon ») ; Abum-waqar (« le Père est cher ») [103]. Dans les textes de Mari on trouve A-bu-um-e-ki-in ; A-bu-me-ki-(i)n [104].

C. Les noms qui expriment *une relation personnelle et de parenté* entre l'individu et la divinité désignée par le nom propre ou simplement par l'élément de parenté. Dans ce cas, on le précise par l'emploi de suffixes personnels : « mon », « son », « notre », etc. Ainsi : Abī-DINGIR (« Dieu est mon Père ») [105]. D'après W. Baudissin, cet usage chez les Babyloniens doit être considéré comme très ancien [106]. On peut encore citer d'autres exemples : Marduk-abī (« Marduk est mon Père ») ; Adad-abī (« Adad est mon Père ») ; Šamaš-abī (« Šamaš est mon Père ») [107] ; Šamaš-abušu (« Šamaš est son Père ») ; Sîn-abušu (« Sîn est son Père ») [108].

Certains noms de cette catégorie expriment soit un *attribut* de la divinité, soit son *activité bienveillante* à l'égard de l'individu. Ainsi, Abī-asad (« Mon Père est un lion ») [109] ; Abī-nāṣir (« Mon Père protège ») [110]. Peut-être faudrait-il ajouter à cette catégorie les noms de 'Abi-râpi' [111] et de Zu-ša-abi [112] dont la signification toutefois n'est pas certaine.

D. Il y a encore des noms qui se présentent *sous la forme d'une prière*, exprimant un désir ou un appel à la divinité, par ex. : Sîn-gimlannī (« Sîn fais-moi grâce »), Atanaḫ-ilī (« je suis fatigué (souffrant), mon dieu ») [113] ; de même avec un terme de parenté : Abī-lūmur (« puissé-je voir mon Père ») [114], Aḫī-lūmur (« puissé-je voir mon Frère ») [115].

E. Enfin, dans certains noms *l'individu est désigné comme un fils ou héritier de la divinité*, par ex. : Apil-Šamaš (« héritier du dieu Šamaš »), Apil-Sîn (« héritier du dieu Sîn »), Apil-Ištar [116]. On ne trouve rien de pareil chez les Hébreux.

---

[101] RANKE, *EBPN*, p. 220.

[102] M. J. DAHOOD, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, p. 87.

[103] RANKE, *EBPN*, pp. 60 s., 63. - K. TALLQUIST, *Neubabylonisches Namenbuch*, p. 1.

[104] W. L. MORAN, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*, p. 62, note 95.

[105] J. STARCKY, art. cit. p. 376. - J. J. STAMM, o. c., p. 300 : Ilī-abī : « Mein Gott ist mein Vater » ; Ilī-ahī : « Mein Gott ist mein Bruder ».

[106] *Kyrios*, III, 349, 360.

[107] RANKE, *EBPN*, pp. 219 s. - STAMM, o. c., pp. 208, 222. - GEMSER, o. c., pp. 100 s. - cf. RANKE, *EBPN*, pp. 60, 99, 101, 197[5], 249. - BAUDISSIN, o. c., p. 319[1].

[108] RANKE, *EBPN*, p. 220 - TALLQUIST, o. c., pp. 272, 279.

[109] DHORME, *Les Amorrhéens* p. 69. - RANKE, *EBPN*, p. 59.

[110] STAMM, o. c., p. 54 ; d'autres exemples : DHORME, art. cit., p. 70.

[111] W. L. MORAN, art. cit., p. 66, note 133.

[112] Ibid., p. 61.

[113] STAMM, o. c., p. 163 : Atanaḫ-ilī : « Ich bin müde (leidend) geworden, mein Gott ! ».

[114] STAMM, o. c., p. 228. - RANKE, *EBPN*, p. 60. - TALLQUIST, o. c., p. 1 (« Abu-lumur »).

[115] RANKE, *EBPN*, p. 62. - STAMM, l. c.

[116] BAUDISSIN, o. c., p. 360. - LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 110. - STAMM, o. c., p. 260 : Apil-ilišu : « Erbsohn seines Gottes ».

Les exemples allégués démontrent suffisamment la foi des Assyro-Babyloniens, non seulement en la paternité divine en général, mais aussi en une relation personnelle entre l'individu et la divinité, celle-ci étant désignée par un terme de parenté. Cela confirme les constations que nous avons faites dans l'étude des textes religieux, des prières et des hymnes.

Ces mêmes sentiments exprimés par les noms théophores de parenté se retrouvent en général chez les autres Sémites [117]. Pour ceux-ci la documentation dont on dispose est moins riche ; elle est même fort mince pour certains Ouest-Sémites.

Une liste des *noms araméens* se trouve chez M. Noth [118]. Il remarque que la matière est trop réduite pour qu'on puisse en déduire des conclusions certaines, et que le grand nombre des noms palmyriens comporte aussi très peu de noms composés avec un élément de parenté. M. J. Lagrange cite trois noms araméens, dans lesquels s'exprime l'idée de filiation par rapport à la divinité ; ce sont : Bar-Rekoub (« fils de Rekoub »), Bar-Nébo (« fils de Nébo ») et Bar-Athé (« fils de Athé »[119]. Dans le nom Kâbi-ilAdad, le dieu araméen Hadad, qui dès un temps très reculé était le dieu tutélaire de la ville d'Alep, semble comparé à un père : « Hadad est comme un père » [120].

Parmi les *noms phéniciens et chananéens* nous trouvons : Abī-Milki (« [mon] Père est roi » ou « Milki est [mon] Père ») [121] ; Abī-Ba'al (« [mon] Père est Ba'al » ou « Ba'al est [mon] Père ») [122] ; Abī-melek (« [mon] Père est roi ») (Gen 20, 2 ss. ; 26, 1 ss.) ; Aḫī-mân (Nm 13, 22 ; Jos 15, 14) [123]. De même les noms comme Abī-eraḫ (« le dieu-lune est [mon] père ») et Kâbi-eraḫ (« le dieu-lune est comme un père ») [124] appartiennent à l'onomastique ouestsémitique [125].

Ces derniers noms quoique moins nombreux, permettent néanmoins de conclure que les Araméens, les Phéniciens et les Chananéens, de même que les Hébreux et les Assyro-Babyloniens, croyaient à la paternité de la divinité et faisaient entrer celle-ci, invoquée sous des termes de parenté, dans leurs noms propres.

Chez les Sémites du Sud cette conception était courante. On trouvera à ce sujet des données très riches chez F. Hommel [126].

---

[117] Cf. M. NOTH, *Gemeinsemitische Erscheinungen*, pp. 24-32. - G. FURLANI, *La Religione dei Cananei e degli Aramei*, dans P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni*, II, 90, 106.

[118] Ibid., pp. 24 s.

[119] O. c., p. 111.

[120] DHORME, art. cit., p. 71.

[121] Abi-Milki ou Abu-Milki était roi de Tyr au 14e siècle av. J.-C. Son nom est attesté dans les lettres de Tell el-Amarna ; cf. G. B. GRAY, o. c., p. 33. - BAUDISSIN, o. c. p. 313. - W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, p. 19.

[122] Abi-Ba'al était père d'Hiram, roi de Tyr, contemporain de Salomon; cf. GRAY, l. c. - F. HOMMEL, *Altisraelitische Überlieferung*, p. 218. - BAUDISSIN, o. c., p. 314. A cette époque encore d'autres personnes portaient le même nom d'« abi-Ba'al » (BAUDISSIN, l. c.) et on trouve אבבעל aussi dans les Ostraka de Samarie du 8e s.

[123] NOTH, art. cit., pp. 27-29. - BAUDISSIN, l. c ; - LAGRANGE, l. c.

[124] W. L. MORAN, art. cit., p. 60, note 62.

[125] DHORME, art. cit., pp. 76 s.

[126] *Altisraelitische Überlieferung*. cf. aussi BAUDISSIN, o. c., pp. 319 s. - D. NIELSEN, *Der dreieinige Gott*, p. 88. - N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 40.

D'après F. HOMMEL, cette catégorie de noms était courante chez les Arabes de Sud à une époque très ancienne, plus ou moins dès le 10e s. av. J.-C. Voici quelques exemples : Ab(i)-amara : (mon) Père a ordonné (HOMMEL, o. c., pp. 84 s.) ; Ab(i)-

L'idée de la divinité considéreée comme père est donc un fait dans l'onomastique sémitique. Mais les noms cités posent bon nombre de problèmes et quant à leur solution les érudits sont encore loin d'être d'accord. Ainsi, par exemple, comment les Hébreux (et la même question se pose d'ailleurs pour les autres Sémites) en sont-ils venus à traiter leur Dieu comme un « Père », comme un parent, allant jusqu'à l'incorporer, dans leurs noms propres ? Quelle est l'origine de cette dénomination ?[127] Les noms théophores en question expriment-ils vraiment la relation personnelle de l'individu avec son dieu ? Comment faut-il interpréter la présence du « yod » dans אבי et quelle est sa signification ?[128] Cette idée très ancienne de la divinité comme père, qu'on découvre dans l'onomastique hébraïque et que les Hébreux partagent avec les autres Sémites, est-elle bien celle qui trouvera plus tard son expression dans les écrits vétérotestamentaires ?[129]

Conclusion

La dénomination de la divinité comme père, telle qu'elle apparaît dans l'A.T., dans l'ensemble du monde sémitique et hors du milieu biblique, semble bien être la plus répandue dans le monde entier. Ce n'est pas seulement dans la prière des théologiens païens des religions antiques les plus développées qu'on voit l'Être suprême invoqué sous le titre de « Père ». Ce terme n'est pas absent de la prière et du langage des Primitifs de tous les continents de la terre. L'étude des textes religieux, des prières et des hymnes des différents peuples, surtout de ceux du monde biblique, et l'étude de l'onomastique sémitique montrent que la foi à la paternité de la divinité doit être considérée comme extrêmement ancienne. La présence de cette idée chez de nombreux peuples permet de conclure qu'il s'agit là d'un phénomène religieux original[130], qui n'est pas proprement sémiti-

---

kariba : (mon) Père a (ou est) béni (ibid.) ; Ab(i)-dhamara : (mon) Père a protégé (ibid.) ; Ab(i)-sami'a : (mon) Père a exaucé (ibid., p. 320).

W. BAUDISSIN (o. c., p. 320) donne une liste de noms arabes, dans lesquels « ab » apparaît sans le suffixe et il prétend (ibid., p. 349, n. 1) que F. HOMMEL, dans sa transcription des noms arabes inscrit arbitrairement partout « abi » au lieu de « ab ».

[127] Cf. plus bas, pp. 36-41.

[128] Voir à la fin la Note A.

[129] Cf. plus bas, pp. 36, 51 s.

[130] K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, I, 91 : « Nicht nur das hohe ethnologische Alter der wirklich Primitiven, sondern auch die Verbreitung der Vaterbezeichnung Gottes bei all den verschiedenen Kulturkreisen, die sich von der Grundstufe abgezweigt haben, zeigt, dass es sich da nicht um späte Errungenschaften irgendwelcher Reflexion handelt, sondern wirklich um urtümliches Erbe ». - F. HEILER, *Das Gebet* p. 141 : « Das Verhältnis des betenden Menschen

que, mais universel et humain : l'homme antique invoque couramment son dieu en termes évoquant la parenté. La différence entre la notion de la paternité divine vétérotestamentaire et celle des autres peuples n'est donc pas à rechercher principalement dans les expressions comme telles, mais plutôt dans son origine et dans sa signification.

On ne peut s'étonner de certaines ressemblances de vocabulaire en pareille matière, puisque ce *vocabulaire* entre en partie dans la façon de penser et de concevoir, non seulement des Sémites, mais encore de tous les hommes. Cependant, et même du seul point de vue du vocabulaire, nous avons déjà pu remarquer des différences frappantes. Sans doute dans les écrits de l'A.T., l'idée de la paternité divine est-elle présente ; par contre, l'expression matérielle s'y trouve très rarement et comporte des particularités fort significatives. Le titre de « Père », attribué à la divinité, est très fréquent chez les Assyriens, les Babyloniens, les Égyptiens, les Grecs [131], les Romains et même chez les Primitifs, et cela dans le sens non seulement collectif (« notre Père »), mais aussi individuel (« mon Père »). Ce titre de « Père » n'est pas réservé à une seule divinité [132]. Pourtant il y a une divinité suprême, à qui on l'adresse plus fréquemment et d'une manière plus particulière, chez les Sémites, les Grecs, les Romains et certains Primitifs. Il y a même des prières dans lesquelles ce dieu est invoqué comme « Père des dieux et des hommes », « Père de tous », Allfather [133]. Par contre dans les écrits de l'A.T., un tel titre n'apparaît qu'assez rarement. A quelques exceptions près [134], il n'est attesté que dans les écrits plus récents. Il y avait sans doute des raisons qui ont empêché l'usage fréquent de cette épithète dans la Religion d'Israël. Par ailleurs, le Dieu de l'A.T. ne porte

---

zu Gott als Kindesverhältnis zum Vater ist ein religiöses Urphänomen ». - cf. J. HUBY, *Christus*, p. 88. - N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, pp. 175 ss. - J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, p. 85. - E. LOHMEYER, *Das Vaterunser*, p. 22.

[131] M. P. NILSSON, *Vater Zeus*, p. 159 : « Im Griechischen trägt der Gott keinen Beinamen so häufig wie diesen. Ein amerikanischer Gelehrter, Professor Calhoun, ... hat nachgerechnet, dass von den etwa 300 Stellen, wo Homer ihm einen Namen beilegt, dieser etwa 100 mal gerade πατήρ ist ». Étant donné une telle fréquence, K. Ziegler pense que cette épithète (πατήρ) ne peut pas être proprement le nom cultuel de Zeus (art. « Zeus », dans W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VI, col. 652. - K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, p. 41, note 1).

[132] J. BOTTÉRO, *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*, p. 29 : « ... dans l'anthroponyme présargonique Pù-Abi, " Parole-du-Père ", le terme " Père ", qui désigne certainement une divinité, ne nous apprend point par soi-même laquelle : la qualité de " père " pouvait convenir et a convenu en effet à de multiples dieux ».

[133] « Allfather », c'est la traduction du nom que certaines tribus primitives donnent à leur Être Suprême, considéré comme « Père de tous » et par suite ce terme est entré dans la langue ethnologique.

[134] 2 Sam 7, 14 ; Ps 89, 27 ; Jer 3, 4. 19 ; 31, 9 ; Dt 32, 6.

jamais ce titre étonnant de « Père-Mère », comme c'est le cas dans le polythéisme des Assyro-Babyloniens, des Égyptiens, des Hittites et de plusieurs Primitifs. Enfin Yahvé n'est jamais censé avoir une parèdre [135], comme en ont les dieux des autres Sémites.

A part quelques cas privilégiés, c'est toujours par rapport à la Nation, ou aux Israélites en tant que membres de la Nation, c'est-à-dire au *sens collectif*, que Yahvé apparaît comme Père. Par conséquent, du point de vue de la *relation individuelle*, la paternité divine dans l'A.T. est marquée de grandes réserves comparativement à ses parallèles. Si nous écartons les textes qui se rapportent au roi et ceux qui se trouvent dans les écrits plus récents, nous constatons que la dénomination et l'invocation de Dieu comme Père, à titre individuel, sont complètement absentes dans les livres plus anciens de l'A.T. [136]. Ce n'est que très rarement et seulement dans les livres appartenant à l'époque hellénistique que l'on peut relever le mot « Père » sur les lèvres d'un individu invoquant Dieu. Auparavant le titre de « Père » ne se présente jamais dans l'A.T. comme une invocation directe à la paternité divine, ni à titre individuel, ni même à titre collectif.

Par contre, les Hébreux employaient beaucoup plus couramment dans leur onomastique la dénomination de la divinité comme père [137]. On pourrait être surpris de ne pas voir cette idée, si bien attestée dans l'onomastique, exercer une influence sur les expressions concernant la paternité de Yahvé dans les nombreux livres de l'A.T. Il est vrai qu'en étant commune aux autres peuples, cette idée n'était pas sans danger : elle risquait de faire tomber le peuple élu dans le plythéisme, qui l'encerclait de tous côtés [138]. Elle ne pouvait se développer de façon analogue chez Israël, du fait de l'élection divine qui engageait le peuple élu dans une autre voie. Dès lors

---

[135] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I : Dieu, p. 35.

[136] Nous ne prétendons en aucune manière nier qu'il y eût chez les Hébreux, « depuis les temps les plus reculés » (J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religion de l'A. T.*, p. 324), une authentique piété, une religion personnelle ; et, comme le remarque fort bien J. L. MCKENZIE (*Divine Sonship and Individual Religion*, p. 34), nous ne voyons pas la raison qui permettrait de supposer que les Hébreux aient toujours eu l'intention d'exprimer par leurs noms propres théophores la relation existant entre l'unité collective d'Israël et son Dieu, Yahvé. Toutefois, il semble que les noms en question ne prouvent pas que les individus qui les portaient ou qui les imposaient, les aient toujours et nécessairement entendus dans le sens d'une relation individuelle et personnelle avec la divinité, considérée comme père (cf. à la fin la Note A).

[137] Néanmoins on ne trouve jamais dans l'onomastique hébraïque un nom formé avec le terme de « fils » (c'est-à-dire « fils de Yahvé ») ou avec celui de « mère » (BAUDISSIN, o. c., p. 271).

[138] D'après certains auteurs, « Ab », de même que Baal, Moloch, etc., serait une divinité païenne. J. BOTTÉRO, en effet, fait cette remarque : « Certaines de ces épithètes, réelles ou supposées, ont pu devenir très tôt de véritables noms propres de divinités » (*Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*, p. 29, note 2).

il devient plus aisé de comprendre la grande réserve limitant l'emploi de l'épithète « Père » dans les écrits de l'A.T.

Ces quelques remarques, portant simplement sur le vocabulaire, nous font déjà pressentir la grande, l'essentielle différence qui existe entre la dénomination de la divinité comme père dans l'A.T. et chez les autres peuples. Les analogies que l'on a cru découvrir dans les autres religions, surtout dans celles des Sémites, ne sont que formelles, limitées à quelques rares expressions, tandis que les différences restent essentielles. En outre, l'écart entre le large emploi de la dénomination de la divinité comme père dans l'onomastique hébraïque d'une part, et la rareté du titre de « Père » dans les écrits de l'A.T. d'autre part, amènent à supposer qu'il s'agit là de deux idées fort distinctes. C'est un fait qui doit sans doute être pris en considération pour pouvoir mieux comprendre l'originalité de l'appellation de Dieu comme « Père » dans l'A.T.

Art. II. Les origines de l'idée de la paternité de Dieu et les indices en faveur de son interprétation métaphorique

Il semble avant tout nécessaire d'établir une distinction entre l'idée et l'image qui sert de véhicule pour l'exprimer. Le fait que la même image se rencontre chez plusieurs peuples ne veut pas encore dire qu'elle corresponde exactement à la même idée chez tous ces peuples. Bien plus, il n'est pas impossible que la même image chez un seul et même peuple, puisse comporter différentes acceptations. Il faut considérer chaque cas en particulier pour ne pas y mettre à priori des idées rencontrées ailleurs. Ces distinctions et ces remarques doivent être tout particulièrement prises en considération quand il s'agit de l'A.T., où d'autres facteurs encore, tels ceux de l'Alliance, de la religion révélée, entrent en jeu. L'apparition de la dénomination de Dieu comme Père, propre au peuple élu, peut s'expliquer d'après les textes de l'A.T. ; mais l'origine de l'idée de la paternité divine, qui appartient au fond sémitique commun et dont témoignent les vieux noms théophores hébreux, pose un problème.

§ 1. *La genèse de la croyance à la paternité divine chez les Sémites en général.*

Reconnaisons que les origines en sont très obscures. Il est non seulement difficile, mais presque impossibile, de découvrir les sentiments exacts et les facteurs principaux qui ont engagé les Sémites à traiter la divinité comme un de leurs parents. En étudiant le fait de cette appellation, nous avons constaté que cette manière de s'adresser à la divinité doit remonter aux temps les plus anciens. Bien plus, il est certain qu'elle nous fait même

remonter à l'époque de la constitution initiale de la société humaine. En effet, les Primitifs de nos jours prouvent qu'à ce stade de la société, il est courant de se servir de termes de parenté pour invoquer la divinité. D'après plusieurs études faites à ce sujet, il semble évident que les Sémites sont passés eux aussi par ce stade de la vie sociale. Leurs ancêtres, tout comme les peuples Primitifs et les peuples nomades, ne concevaient point les divinités comme des entités abstraites, mais plutôt comme des êtres proches et vraiment mêlés aux vicissitudes de leur vie. On attendait d'eux protection et aide en toutes circonstances. On se sentait dans une continuelle et totale dépendance vis-à-vis d'eux. Et il se peut que ces sentiments de dépendance, de nécessité de protection, de confiance, de gratitude, de familiarité, soient à l'origine des invocations de la divinité sous les termes de parenté. Quand on invoquait la divinité, quand on lui demandait son secours, ou encore, quand on la remerciait d'une faveur obtenue, il était naturel qu'on employât spontanément des termes qui étaient à la fois les plus familiers et les plus aptes à rendre les sentiments voulus, comme le sont en effet les mots de « père », « mère », « frère », etc. Ces termes, surtout celui de « père », exprimait alors et l'autorité et le protecteur-né. Certes, ils ne sont pas à interpréter dans le sens d'une tendresse paternelle (comme nous le faisons), mais il ne faut pas non plus y voir le sens d'une paternité physique. Plus simplement, cette manière d'invoquer la divinité n'est autre que l'extension des relations familiales, ou de quelque groupement d'hommes, à la divinité qui est censée exercer une sollicitude vigilante envers ses sujets et qui devient ainsi membre « incorporé » du groupement [139].

Quant aux Hébreux, qui ont sans doute participé à ce phénomène général chez les Sémites comme leur onomastique semble le prouver, il est difficile de découvrir à quelle époque précise ils ont adopté cet usage. Leur ancêtre Abraham s'appelait tout d'abord Abram (אַבְרָם ou אֲבִירָם) [140]. D'après certains exégètes, ce nom signifierait : « (mon) Père, c'est-à-dire Dieu, est élevé » [141]. Étant donné qu'on trouve de semblables noms théophores avec l'élément « ram » (de la racine רום) chez les Araméens, les Sémites du Sud [142] et même dans l'A.T. [143], on est tenter de penser que la formation de ces noms de parenté remonterait jusqu'au temps du Père d'Israël. D'autres auteurs, au contraire, ont prouvé que ce nom est d'origine

---

[139] Cf. É. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, I : La religion des Hébreux Nomades, pp. 313 s. - E. Vogt, art. cit., p. 12.

[140] Gen 11, 27 ss. ; 12, 1 ss.

[141] P. Van Imschoot, l. c.

[142] W. Baudissin, o. c., pp. 76 ss.

[143] אֲבִירָם : « (mon) Père est élevé » (Nm 16, 1) ; אֲחִירָם : « (mon) Frère est élevé » (Nm 26, 38) ; עַמְרָם : « l'Oncle est élevé » (Ex 6, 18) ; יְהוֹרָם : « Yahvé est élevé » (3 Rg 22, 51) ; יוֹרָם : « Yahvé est élevé » (4 Rg 8, 16).

akkadienne, formé sur la racine « râmu » (aimer) ; il signifierait alors « le Père aime » ou « il aime son Père » [144]. Peu importe. Même s'il était d'origine akkadienne, à supposer que l'« ab » (père) soit un élement théophore, ce nom prouverait que l'idée de la divinité considérée comme père était déjà connue par l'ancêtre des Hébreux [145].

Sans pouvoir déterminer d'une façon précise à partir de quelle époque les Hébreux ont fait usage de noms théophores, formés avec des termes de parenté, il semble pourtant que l'on puisse affirmer que ces noms expriment une idée très ancienne de la paternité divine. Si ces noms théophores eurent par la suite tendance à disparaître ou à être négligés, ce que certains auteurs ont tâché de prouver [146], et si les écrits vétérotestamentaires, qui nous relatent les origines de l'existence nationale d'Israël, de son élection et de son Alliance, ne renferment pas le terme de « père » appliqué à Yahvé, il y a là un signe que ce terme, commun à tous les peuples du monde sémitique, n'était pas apte à rendre la relation nouvelle, créée par l'Alliance, entre Yahvé et son peuple, en tant que collectivité.

G. Buchman Gray et d'autres après lui ont observé que c'est sous l'influence des idées plus profondes, concernant la paternité de Dieu, idées développées par les prophètes, que les noms théophores de parenté cessent d'être employés. D'après lui, leur origine serait païenne et on aurait entendu ces noms dans le sens d'une parenté physique [147].

Sur deux points cependant il serait bon de préciser la pensée de ces auteurs. Premièrement, si les images exprimées par l'onomastique n'ont pas trouvé un fréquent emploi dans l'A.T., il ne s'ensuit pas pour autant qu'elles fussent nécessairement entendues dans le sens physique. On n'envisage pas assez que d'autres raisons ont pu jouer dans l'A.T. pour empêcher l'usage des idées et des termes courants dans le monde sémitique.

---

[144] N. Schneider, *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunden*, pp. 518 s. - F. X. Kortleitner, *Religio a patriarchis Israelitarum exercitata*, pp. 19, 21[3].

[145] D'après F. Hommel les noms théophores de parenté qu'on trouve dans le livre des Nombres, par exemple : אֲבִידָן (1, 11), אֱלִיאָב (1, 9 ; 16, 1), אֲחִיהוּד (34, 27), אֲחִיעֶזֶר (1, 12), עַמִּיאֵל (13, 12), עַמִּינָדָב (1, 7 ; 7, 12), etc., remontent au temps de Moïse (o. c., pp. 299 ss. ; cf. A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the OT*, p. 184).

[146] D'après M. Noth, c'est un fait assuré et il le constate aussi chez les autres Sémites. Cette disparition date du passage de la vie nomade à la vie sédentaire ; elle serait donc une conséquence de la transformation de la vie sociale (*Gemeinsemitische Erscheinungen*, pp. 29, 41, 45).

A. Vincent a prouvé que ces noms sont encore en usage chez les Judéo-Araméens d'Éléphantine à une époque où ils étaient presque disparus ailleurs (o. c., pp. 394 ss. ; surtout p. 422). Les Juifs d'Éléphantine sont donc restés attachés à une tradition autrefois vivante dans leur patrie.

[147] Cf. plus haut, note 31.

Les preuves manquent pour affirmer que les Sémites les concevaient dans leur sens naturel [148], mais il n'en est pas moins certain qu'ils pouvaient être compris au sens d'une relation individuelle avec une divinité particulière [149], selon un usage courant dans les religions polythéistes, surtout chez les Assyro-Babyloniens [150]. On comprend dès lors que cette terminologie, liée à une signification courante chez les païens, eût été très dangereuse dans le monothéisme absolu et transcendant d'Israël et pouvait facilement prêter à équivoque. Il y avait donc des raisons qui ont pu empêcher cette terminologie de s'introduire dans la religion révélée. En second lieu, pour s'en tenir aux textes, il ne serait pas exact de dire que l'apparition dans l'A.T. de la nouvelle notion de paternité divine ne commence qu'avec les prophètes.

§ 2. *L'origine de la notion de paternité divine, propre au peuple élu.*

Presque tous les textes dans lesquels l'épithète de « Père » est explicitement appliquée à Dieu en tant que « Père d'Israël », se trouvent exclusivement dans les écrits prophétiques (Jer 3, 4. 19 ; 31, 9 ; Is 63, 15. 16 ; 64, 7 ; Mal 1, 6 ; 2, 10) et dans Dt 32, 6 et Tob 13, 4 (B,A,S). Donc, si l'on accepte Dt 32 comme appartenant à l'époque prophétique [151], Dieu n'est jamais nommé Père de la Nation avant cette èpoque. Mais les notions elles-mêmes, celle de la paternité de Dieu vis-à-vis d'Israël et celle de la filiation d'Israël, sont beaucoup plus fréquentes et même très anciennes. Elles apparaissent dès l'origine de l'existence historique d'Israël comme peuple. Depuis le Sinaï, et même auparavant (cf. Ex 4, 22) [152], Yahvé est un Dieu particulier à Israël. Il en est le Père, non pas en tant que Créateur des Israélites, comme il l'est de tous les hommes, mais en tant que, dans un amour tout particulier, il est *créateur de l'existence nationale d'Israël* [153], par son élection, et par l'Alliance conclue d'abord avec les Pa-

---

[148] Voir, plus bas, pp. 41-44.

[149] Cf. plus haut, note 136, et à la fin la Note A.

[150] Cf. aussi BAUDISSIN, o. c., pp. 347, 349.

[151] Il est difficile de donner une date précise à Dt 32. Mais il faut remarquer que le contenu de ce cantique est imprégné des idées et des images qu'on retrouve chez les prophètes et dans les Psaumes. Comme l'écrit G. W. WRIGHT : « It is impossible to date this poem with any certainty, except to assert that in its present form it probably belongs to the period between the ninth and sixth century B. C. ». (*The Old Testament against its Environment*, p. 43).

[152] P. BAUR, *Gott als Vater im Alten Testament*, p. 484 : « Die Stelle (Ex 4, 22) lehrt, dass jener Glaube zum ältesten Geisteserbe Israels gehört, dass er zurückgeht bis in die Kindheitserinnerungen, ja bis zur Wiege des Volkes in Aegypten ». - cf. G. A. F. KNIGHT, o. c., pp. 141 s.

[153] C'est précisément dans ce sens que plus tard le grand cantique de Moïse, Dt 32, repensera l'histoire d'Israël. - Sur Dt 32, 6, voir, plus bas, note 179.

triarches, puis tout spécialement au Sinaï[154]. Ainsi la paternité de Dieu se présente dans l'A.T. comme liée aux faits historiques de l'Histoire Sainte et, par conséquent, comme une paternité propre et exclusive au peuple d'Israël. Quand celui-ci devient peuple élu, fils premier-né[155], Yahvé devient son Père d'une manière toute singulière et unique. De là les textes où il est question de la filiation d'Israël personnifié, ou bien d'Israélites en tant que membres de la nation élue : « Vous êtes les enfants de Yahvé, votre Dieu » (Dt 14, 1).

C'est pourquoi il est difficile d'admettre que cette nouvelle notion de paternité divine n'eût fait son apparition qu'au temps des prophètes, et bien plus encore de voir, avec G. E. Wright, dans cette idée une « foreign intrusion ».

Toutefois il convient d'observer que l'idée de l'Alliance et celle de la paternité de Dieu sont, dans l'A.T., deux concepts bien différents. Non seulement l'idée de l'Alliance est plus ancienne que celle de la paternité divine, mais elle repose en outre sur une notion différente : celle d'une union basée sur un acte volontaire de Dieu. Au contraire, l'idée de la paternité de Yahvé repose au fond sur le fait de l'adoption d'Israël par Dieu. Et c'est cette élection gratuite d'Israël, issue de l'amour et de la miséricorde de Dieu (Dt 7, 7 ss.), qui donne une signification très profonde à la no-

---

[154] Cf. P. BAUR, art. cit., pp. 487 s. - LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, pp. 482 ss. - R. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 214[1]. - J. LINDER, *Das Lied des Moses Dt.*, 32, p. 291. - BAUDISSIN, *o. c.*, p. 326. - J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, p. 87. - W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I (Leipzig 1933) 118 s. ; III (Leipzig 1939) 136. - O. PROCKSCH, *Theologie des A. T.*, p. 507.

[155] « Israël est mon Fils, mon premier-né » (Ex 4, 22-23 ; cf. Nm 11, 12). Les auteurs interprètent assez différemment cette expression de « premier-né ». G. DALMAN (*WJ*, p. 150) en conclut que les autres peuples sont aussi les fils de Dieu. De même E. KÖNIG, *Theologie des Alten Testament*, p. 251 : « Israel ist nur der 'erstgeborene Sohn', also nicht der einzige von den Gottessöhnen, als welche die Völker bezeichnet sind ». Selon J. ZIEGLER cette expression ne signifie pas une distinction et même pas une position particulière d'Israël par rapport à son Dieu, mais seulement qu'Israël lui appartient et doit le servir : « Die Bezeichnung 'erstgeborener' Sohn bedeutet weder einen Vorzug Israels gegenüber anderen Völkern, noch Jahwes besondere Liebe zu Israel, sondern ist hauptsächlich eine Gegenüberstellung zum erstgeborenen Sohn des Pharao ... Deshalb besagt die Ausdrucksweise : " Israel ist Jahwes Sohn " nur, dass Israel Jahwes Volk ist, das ihm dienen muss » (o. c., p. 86). Déjà une meilleure explication est donnée par W. BAUDISSIN, quand il parle de la position *d'un fils particulièrement aimé de son Père* (« die Stellung eines besonders geliebten Sohnes ») (o. c., p. 326). En effet, vu la position tout à fait particulière, créée par son élection, il semble qu'il s'agisse plus probablement d'une filiation singulière, exclusive et absolue d'Israël ; cf. LAGRANGE, art. cit., p. 483. J. L. MCKENZIE, *The Divine Sonship of Men in the OT*, p. 326. - P. BAUR, art. cit., p. 484. - E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, p. 230. - George A. F. KNIGHT, o. c., p. 144 : « De gedachte van Israël als Gods eerstgeboren, eniggeboren of geliefde zoon is enig in haar soort in het denken van de gehele wereld ».

tion de la paternité divine dans l'A.T. Par conséquent, si à l'époque prophétique l'épithète de « Père » est appliquée à Dieu par rapport à son peuple, il ne s'agit pas de la réapparition d'un phénomène antérieur, simplement purifié de ses traits païens, comme le prétend G. E. Wright [156], mais bien de l'apparition d'un terme nouveau, de contenu incomparablement supérieur ; dans ce terme les idées traditionnelles, ainsi que l'approfondissement apporté par les prophètes, concernant la paternité de Yahvé, semblent se cristaliser. Si la terminologie de l'A.T., matériellement parlant, peut à première vue sembler identique à celle des païens, en réalité, comme nous avons pu le constater, elle en est fort différente. Il faut noter que *dans les textes* de l'A.T. un seul terme de parenté sert à désigner Yahvé, celui de « père » et qu'on n'en rencontre jamais d'autres, tels que « mère », « frère », « oncle » [157]. En outre, dans plusieurs textes, ce ne sont pas les hommes, c'est-à-dire les Israélites, qui attribuent ce titre à Yahvé ; c'est Yahvé lui-même qui se l'attribue ; c'est lui-même qui, par la bouche de son prophète, déclare être le « Père d'Israël » : « Car je suis un Père pour Israël et Ephraïm est mon premier-né » (Jer 31, 9) [158]. De la sorte la paternité divine apparaît dans une nouvelle lumière et avec une valeur incomparable.

En somme, la paternité de Dieu et la filiation d'Israël, fondées sur l'élection gratuite, nous apparaissent comme *une explication ultérieure de l'Alliance*, et donc comme l'expression de la relation mutuelle d'appartenance exprimant l'union intime et religieuse entre Israël et son Dieu. C'est là l'origine et le fondement du titre de « Père » dans l'A.T.

§ 3. *Les indices en faveur de l'interprétation métaphorique de la paternité divine.*

Plusieurs auteurs, tout en admettant une interprétation physique quant aux origines, s'accordent pour penser qu'à partir de l'époque prophétique l'idée de la paternité divine serait à entendre au sens figuré. Mais, en réalité, nous manquons de preuves décisives pour pouvoir affirmer que chez les Hébreux ces termes de parenté aient été, même à l'origine, entendus au sens naturel.

A la rigueur, on pourrait interpréter le terme אב dans son sens naturel, mais dans le cas de אח, עם, etc., il n'y a pas d'équivoque possible et il ne peut évidemment être question que de métaphores. Est-ce pour cela

---

[156] *The Terminology of OT Religion and its Significance*, p. 412 : « when the prophets reintroduced the father-son picture, it was purified of its pagan connotations ... »

[157] Dans l'onomastique on rencontre aussi d'autres termes de parenté ; cf. plus haut, pp. 27 s.

[158] Cf. Jer 3, 19 ; Ps 89, 27 ; Ex 4, 22-23 ; 2 Sam 7, 14 ; Os 11, 1 ; Is 1, 2 ; 30, 1. 9 ; 43, 6-7. 21 ; Mal 1. 6.

que W. Baudissin donne à אח dt עם ne signification figurée [159] ? M. Noth proteste contre cette restriction [160], quoique lui-même voie dans עם une formation secondaire et l'indice que cesse la conception naturelle [161].

A supposer que ce titre de « Père » ait été avant l'époque prophétique employé dans le sens d'une paternité divine physique, il est difficile de croire que les prophètes, adversaires les plus acharnés du paganisme, et bien conscients de l'énorme danger que celui-ci représentait, aient jamais introduit ce terme, au contenu si dangereux, pour exprimer la relation particulière, créée par l'Alliance, entre Yahvé et son peuple. Sans doute aurait-on eu beaucoup à faire pour purifier la vieille conception de la relation physique et pour inculquer au peuple la signification nouvelle, dans laquelle il fallait désormais entendre la terminologie en question. Il est exact qu'on ne trouve rien à ce sujet. Voudrait-on citer Jer 2, 27 ? mais c'est plutôt d'idolâtrie, de culte des idoles, que le prophète accuse ici son peuple. Rien ne prouve que les expressions : « tu es mon père », « tu m'as engendré » (Jer 2, 27) aient été entendues dans leur sens naturel. En outre, parmi les prophètes, c'est précisément chez Jérémie que nous rencontrons pour la première fois l'épithète de « Père » appliquée à Dieu (Jer 3, 4. 19 ; 31, 9).

D'ailleurs certains indices nous révèlent que, déjà avant Jérémie, la paternité divine avait été entendue chez les Moabites au sens métaphorique. Dans Nm 21, 29, c'est Camoš qui est appelé leur père. Or, dans l'inscription du roi Mésa du IXe s. av. J.-C. (4 Rg 3, 4-27 ; 2 Chr 20, 1-30), nous voyons ce roi se déclarer tout à la fois « le fils du dieu Camoš et le successeur de son père naturel, qui a régné avant lui » [162]. Il établit clairement ainsi une distintion entre la filiation naturelle (physique) et la filiation divine (métaphorique). On peut donc difficilement supposer que les Hébreux aient eu de leur divinité des conceptions plus grossières que celles que leurs voisins, tout païens qu'ils fussent, avaient au sujet de Camoš.

Mais nous pouvons remonter encore plus haut le cours de l'histoire et, en allant même jusqu'aux ancêtres d'Israël, interroger les textes babyloniens sur la question. Nous avons vu dans l'hymme à Sîn, que ce dieu est nommé « Père, créateur des dieux et des hommes », « créateur de tout » et, à plusieurs reprises, « Père Nanna ». D'après W. Baudissin, il s'agirait ici de l'idée de la procréation physique des dieux et des hommes par Sîn [163]. Nous n'osons être aussi affirmatif, surtout quand il s'agit des Assyro-Babyloniens. Prenons en considération le cas des souverains. Maintes expressions sur la relation censée exister entre ceux-ci et les dieux, pourraient donner l'impression que la paternité et la filiation divines sont à entendre

[159] O. c., pp. 375 ss.
[160] *IP*, p. XV.
[161] *IP*, p. 78.
[162] P. Van Imschoot, *L'Esprit de Yahweh, source de la piété dans l'A. T.*, p. 18 ; cf. R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, pp. 4 ss. - *ANET*, pp. 320 s.
[163] O. c., p. 325.

au sens physique[164]. Mais il y a aussi quantité d'appellations qui ne permettent pas de presser outre mesure le sens de ces expressions. Ainsi le dieu Nabû dit au roi Asarhaddon : « Ne crains point, Asarhaddon, c'est moi ton Seigneur qui te parle : l'armature de ton cœur, je la fortifie *comme* (Kima) si j'étais ta mère qui t'a donné la vie »[165]. Aššourbanipal, qui plusieurs fois s'appelle l'enfant de la déesse Ninlil, en parle ainsi : « *comme* une mère qui m'aurait enfanté, elle m'éleva dans son giron favorable » ; et des autres dieux il dit : « Ils m'élevèrent, *comme* un père qui a engendré »[166], ou encore : « je suis Aššourbanipal, ton serviteur, celui que tes mains ont formé, que *sans père et sans mère*, ô Reine, tu as élevé jusqu'à l'âge d'homme »[167]. Ces images permettent d'entrevoir qu'il ne s'agit que d'expressions métaphoriques. Elles nous révèlent la foi en la bonté et en la protection toute particulières des dieux d'une part et, de l'autre, la confiance filiale des souverains, les dieux étant censés se comporter en père ou en mère[168].

Si la signification physique de la relation que l'on suppose exister entre les rois et les dieux ne s'impose pas, à plus forte raison une telle signification ne peut-elle être attribuée aux relations d'un simple mortel avec sa divinité. Celui qui s'adressait ainsi à Mardouk : « Tu es le Seigneur, tu es pour l'humanité *comme un père et une mère* »..., certes « ne pensait pas à une parenté physique, mais dans sa faiblesse et dans sa misère, il se tournait avec confiance du côté du ciel »[169].

Enfin, le nom Zabium-abī[170] nous fait voir qu'un monarque peut être

---

[164] Voici quelques exemples de ces expressions bien connues : Hammurabi est un « rejeton » royal que Sîn a formé (Code de Hammurabi, recto, II, 13 ss.) ; Aššourbanipal est la « formation d'Aššour et de Bêlit » (DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 167) ; Nabuchodonodor II dit à Mardouk : « je suis la créature de ta main, c'est toi qui m'as formé » (ibid.) ; Hammurabi appelle le dieu Dagan « son créateur » (Code de Hammurabi, recto, IV, 27 ss.) ; on dit que Goudéa a été « enfanté dans le lieu sublime par la déesse Gatumdug » (DHORME, l. c.).

De même les expressions concernant l'allaitement du monarque par une déesse et certaines autres phrases relatives à l'éducation du monarque, semblent insinuer la même idée d'une paternité physique ; cf. DHORME, o. c., p. 168. - J. DE FRAINE, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans* Ps 2, 7 ? p. 352.

[165] G. CONTENAU, *La divinisation chez les Assyriens et les Babyloniens*, p. 127. - DE FRAINE, art. cit., p. 353.

[166] R. LABAT, *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne*, pp. 57 s.

[167] DE FRAINE, art. cit., p. 352.

[168] T. PAFFRATH remarque que Goudéa invoque trois divinités sous le titre de « Mère » et deux sous le titre de « Père » (*Der Titel 'Sohn der Gottheit'*, pp. 157 ss.).

[169] A. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*, pp. 24 s. - cf. A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 240. - DHORME, o. c., p. 196. - FALKENSTEIN et VON SODEN, p. 303. - HEILER, *Das Gebet*, p. 143. Id., *La Prière*, p. 156.

[170] DHORME, o. c., p. 197. Id., *L'évolution religieuse d'Israël*, I : La religion des Hébreux Nomades, p. 316.

lui aussi qualifié de ce titre et que l'on peut chercher refuge et protection auprès de lui, comme auprès d'une divinité.

Ces quelques remarques semblent bien nous donner une raison de plus pour rallier la théorie proposée par d'excellents spécialistes en la matière, comme M. J. Lagrange [171], É. Dhorme [172] et d'autres. Il faut donner une signification métaphorique à la parenté qui est censée exister chez les Sémites entre l'homme et la divinité, pour autant que les textes et les onomastiques nous renseignent et que nous puissions remonter dans l'histoire de ces peuples [173].

La même conclusion s'impose pour les *Hébreux*. Dans un passé déjà très lointain, sans doute bien avant les prophètes, comme les parallèles sémitiques semblent l'indiquer, les Hébreux avaient également entendu la paternité divine au sens métaphorique. Les écrits de l'A.T. sont des plus clairs sur ce point. Yahvé n'est jamais censé avoir une déesse parèdre. Nous avons là une preuve de valeur pour avancer qu'il ne peut s'agir que d'une paternité métaphorique. Sans parèdre, Yahvé ne peut être le père physique d'Israël.

---

[171] *Études sur les religions sémitiques*, pp. 116 ss.

[172] *La religion assyro-babylonienne*, pp. 196 ss. Id., *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, pp. 234 ss.

[173] D'après plusieurs ethnologues, même les invocations sous les noms de parenté que l'on trouve chez les Primitifs, sont à entendre dans le sens métaphorique. W. SCHMIDT, dans son œuvre monumentale en douze volumes sur l'origine de l'idée de Dieu (*Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W.), écrit que la croyance à la bonté et à la prévoyante sollicitude divine trouve son apogée dans la confession de la paternité divine dans la prière « Père », « mon Père » : « Der Glaube dieser ältesten Religionen, dass Gott praktisch und fürsorglich gütig sei, gipfelt in dem Bekenntis, nicht nur, dass von ihm den Menschen nur Gutes zukommt und alles Gute, das ihnen überhaupt zukommen kann, sondern auch, dass er dieses Gute den Menschen gern und gütig gewährt, mit Wohlwollen und Fürsorge, ja mit väterlicher Liebe, wie er denn häufig, besonders auch im Bittgebet, als " Vater ", " mein Vater", " unser Vater " angeredet und angerufen wird » (t. VI, p. 480). Cette invocation n'est pas à entendre dans le sens naturel, mais elle exprime la reconnaissance pour les biens reçus et le respect porté à l'Être Suprême (ibid, p. 486). Tel est aussi l'avis de N. SÖDERBLOM (*Das Werden des Gottesglaubens*, p. 177) et de K. Th. PREUSS (*Glaube und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*, p. 46 : « In diesen Ausdrücken Vater bezw. Mutter ... tritt nur das Vertrauen in ihre Güte und ihre Wohlwollen für die Menschen hervor, nicht aber der Gedanke, dass die Menschen von ihr als dem ersten Menschen abstammen ». - texte cité par O. EISSFELDT, dans ses *Nachträge* à W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname*, IV, 204).

ART. III. L'ORIGINALITÉ DE LA NOTION DE PATERNITÉ DE DIEU CHEZ LE PEUPLE ÉLU

Multiples et bien différents sont les aspects sous lesquels la paternité divine se manifeste dans l'A.T. Yahvé est parfois appelé Père d'Israël parce qu'il est son défenseur et son protecteur (cf. Is 63, 15 s.). Il est Maître d'Israël et exige obéissance et vénération de la part de celui qui est son fils, sa propriété (Dt 32, 15 ss. ; Mal 1, 6). Si bien que le droit de propriété comporte vis-à-vis d'Israël certaines exigences. Mais à côté de ces traits, il y a aussi dans la notion de la paternité de Dieu des aspects de bonté et de longanimité, de fidélité et de vérité, de miséricorde et de justice. Tous ces aspects font ressortir, d'une manière ou d'une autre, et nous font comprendre l'amour paternel de Dieu, et c'est ce qui dans l'Alliance Nouvelle occupera la première place dans la notion de la paternité divine [174]. C'est sur cet aspect que nous devons nous arrêter très brièvement [175].

§ 1. *L'aspect de l'amour dans l'idée de la paternité divine dans l'A.T.*

Dès les origines, la paternité de Dieu se révèle par l'amour inlassable que le Créateur porte à son peuple élu. Le livre de l'Exode en cite déjà des témoignages éloquents, mais le Deutéronome et surtout les prophètes apportent un approfondissement considérable de l'amour de Yahvé envers Israël. Dans l'Ex 4, 22 s., Yahvé lui-même appelle Israël son « fils premier-né » [176], celui « qu'il a adopté au pays de la steppe » (Dt 32, 10). Il le comble

---

[174] Le P. SPICQ remarque fort bien : « ... le titre même de Père distingue ce maître et propriétaire absolu d'un despote ; et ne serait-ce qu'à ce titre, la paternité divine n'évoque pas seulement l'autorité suprême, mais la sollicitude, l'amour et le dévouement » (*Dieu et l'homme*, p. 22, note 2) ; « Le titre de Père n'exprime plus l'autorité clémente et dévouée du Souverain, mais un rapport personnel et de dilection avec les justes ; ce qui prépare l'Évangile » (ibid., p. 25).

[175] Sur cet aspect de la paternité de Dieu dans l'A. T., on trouvera les plus riches données dans : P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A. T.*, I, 80-85. - L. MORALDI, *La paternità di Dio nell'Antico Testamento*, pp. 44-56. - P. BAUR, art. cit., pp. 483-507. - LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, pp. 481-499. - R. GYLLENBERG, *Gott der Vater im A. T. und in der Predigt Jesu*, pp. 51-60. - F. E. BARKER, *The Fatherhood of God*, pp. 174-196. - J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship and Individual Religion*, pp. 32-45. Id., *The Divine Sonship of Men in the OT*, pp. 326-339. Id., *The divine Sonship of Israel and the Convenant*, pp. 320-331. - F. BUCK, *Die Liebe Gottes bei den Propheten Osee*. - G. QUELL et G. SCHRENK, *art.* πατήρ, pp. 859-974 (Der Vaterbegriff im Alten Testament). - G. H. F. KNIGHT, o. c., pp. 141-145.

[176] C'est le texte classique et le plus ancien sur la question. D'après O. PROCKSCH (*Theologie des Alten Testaments*, p. 508) ce passage appartiendrait à E-Quelle, tandis

de toutes sortes de biens. Malgré l'obstination du Pharaon, il le fait sortir d'Égypte « d'une main puissante et d'un bras étendu » (Ex 32, 11 ; cf. Dt 7, 8). Au désert, il l'entoure d'une protection tout à fait particulière ; il le soutient « comme un homme soutient son fils » (Dt 1, 31)[177] ; « il l'entoure, il l'élève, il le garde comme la prunelle de son oeil. Tel un vautour qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits ; il déploie ses ailes et le prend, il le soutient sur son pennage » (Dt 32, 10 s. ; cf. Ex 19, 4 s.) ; il l'instruit « comme un homme instruit son enfant » (Dt 8, 5)[178]. Celui-ci devait en revanche servir son Père et lui rester fidèle, car il est le créateur de son existence nationale (Dt 32, 6. 18)[179] ; il devait le suivre « en marchant dans ses voies et en le craignant » (8, 6). Mais Israël a désobéi à son Père, il a oublié les bontés et les libéralites de son créateur, comme le déclare le Cantique de Moïse : « Tu oublies le Rocher qui t'a mis au monde, tu ne te souviens plus du Dieu qui t'a engendré » (32, 18). En conséquence, cette ingratitude a provoqué l'indignation et la colère de Dieu (v. 19) ; pourtant, dans sa fidélité et dans sa miséricorde, Dieu ne le délaisse pas, parce qu'il est un « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité, qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie la faute des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération ! » (Ex 34, 6-7).

Parmi les prophètes c'est d'abord et surtout *Osée* qui met en relief l'amour que comporte la paternité divine. Si l'on ne trouve pas chez lui le terme de « Père » appliqué à Dieu, néanmoins l'idée de « Père » y est bien présente, par le fait qu'Israël est appelé le fils, ce qui est corrélatif. Chez lui l'idée primitive de « Père », comme protecteur et créateur de l'existence nationale, reçoit un approfondissement qu'elle n'avait pas jusqu'alors. Cette figure, avec celle de l'époux et de l'épouse, lui sert de véhicule pour exprimer d'une manière merveilleuse l'amour infini de Dieu pour son peuple. Avec des paroles et des images pleines de tendresse et de poésie, il dé-

---

que d'après J. L. McKenzie (*The Divine Sonship of Men in the OT*, p. 326) il appartient à J-Quelle. Quant à l'expression de « premier-né », cf. plus haut, note 155.

[177] Dt 1, 31 (LXX) : « ὡς εἴ τις τροφοφορήσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ (comme un homme soutient (nourrit) son fils) ». Le Codex B au lieu de τροφοφορεῖν (= porter de la nourriture, nourrir) lit τροποφορεῖν, c'est-à-dire *supporter le caractère* de quelqu'un, se plier à ses habitudes. C'est précisément cette dernière leçon qu'on trouve dans les Act 13, 18 (« ὡς τεσσερακονταέτη χρόνον ἐτροποφόρησεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ = durant quarante ans environ, il les supporta au désert) ».

[178] Sur ce texte voir J. L. McKenzie, art. cit., p. 327.

[179] Dt., 32, 6 c : « הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ » ; - קָנָה : acquérir, acheter ; cf. LXX : οὐκ αὐτὸς οὗτός σου πατὴρ ἐκτήσατό σε ; (κτάομαι : acquérir). Donc : « N'est-il pas ton Père, celui qui t'a donné l'être (qui t'a acquis) » et le verset poursuit : « c'est lui qui t'a fait et par qui tu subsistes ».

peint l'amour de Yahvé pour Israël, son épouse infidèle (2, 4 ss.). C'est dans son propre malheur, dans sa douloureuse crise familiale, que le prophète voit le symbole de l'infidélité de son peuple. Et sa douleur personnelle, jointe à une incessante compassion pour autrui, lui fait comprendre le caractère mystérieux de l'amour de Dieu, « Père d'Israël ». Cette paternité d'après Osée également, se manifeste déjà lors de la sortie d'Égypte : « Quand Israël était enfant, je l'aimai (כִּי נַעַר יִשְׂרָאֵל וָאֹהֲבֵהוּ) et de l'Égypte j'appelai mon fils » (11, 1)[180]. Mais ce fils ne resta pas fidèle ; continuellement il se révoltait et s'écartait de son Père (11, 2). Si bien que celui-ci, dans son amour persévérant, était « forcé » de le châtier (11, 5-7) ; mais finalement c'est son amour paternel qui l'emporta et il lui promit alors de restaurer la relation filiale (11, 8-11)[181] ; « au lieu de leur dire : " Vous n'êtes pas mon peuple ", on les appellera fils du Dieu vivant (בְּנֵי אֵל־חָי) » (2, 1). Assurément, personne avant Osée n'avait saisi et présenté l'amour paternel de Dieu avec une telle profondeur et sublimité ; on comprend qu'il ait été appelé le prophète de l'amour divin.

Jérémie reprend les images de « père-fils » et d'« époux-épouse » employées par Osée ; non seulement il insiste sur l'amour persévérant de Dieu pour son peuple, mais en outre il emploie explicitement l'épithète de « Père » en l'appliquant à Dieu. Déjà dans ses premiers oracles sur l'apostasie d'Israël, il reproche amèrement au peuple son infidélité, car à peine arrivé à Chanaan le pueple choisi s'est éloigné de son Dieu en se livrant à l'idolâtrie (2, 4 ss.). Mais en face de l'épreuve, ce fils infidèle châtié se souvient de la grande bonté de son Père et retourne vers lui pour lui parler en ces termes : « Mon Père, l'ami de ma jeunesse, c'est toi » (3, 4)[182]. Yahvé est toujours prêt à pardonner aux coupables et c'est lui-même qui les rappelle quand ils ont péché[183]. Il avait tout fait pour élever son peuple « au rang de fils » et son intention était que celui-ci l'appelât « son Père ». Hélas, ce fils infidèle l'a trahi : « J'avais pensé : tu m'appelleras " mon Père "[184] et tu ne te sépareras pas de moi. Mais comme une femme qui trahit son

---

[180] T. M. : « לִבְנִי (mon fils) » ; LXX : « τὰ τέκνα αὐτοῦ (ses fils) ».

[181] La remarque de A. Weiser (*Die kleinen Propheten*, p. 69) semble très juste : « Nicht nur innerhalb des Hosea-Buches, sondern in der gesamten Prophetie überhaupt gehört dieses Kapitel zum Grössten und Feinsten, was im Alten Testament über die göttliche Liebe gesagt worden ist ». Voir aussi, sur ce onzième chapitre d'Osée, les belles pages de H. Van Den Bussche, *Ballade der miskende Liefde* (*Osee XI*), dans *ColBG* 4 (1958) 434-466.

[182] D'après M. J. Lagrange (art. cit., p. 484), ce texte de Jer 3, 4, ne rentrerait pas dans la même catégorie que les autres textes dans lesquels il est question de Dieu comme Père ; là, « Père » est tout simplement un titre de vénération, donné par la femme à son mari.

[183] Cf. Jer 3, 14. 22 ; 7, 25 ; 11, 7 ; 25, 4 ; 26, 5 ; 29, 19 ; 35, 14 ; 44, 4.

[184] Cf. plus haut, note 33.

amant, ainsi m'a trahi la maison d'Israël » (3, 19). De même par la bouche d'Isaïe et d'Ézéchiel, Yahvé accuse ses fils de la plus noire ingratitude. Ce sont des fils rebelles (Is 1, 2 ; cf. 30, 1), des fils menteurs, qui ne veulent pas écouter les ordres de Yahvé (30, 9). Ézéchiel, dans une longue allégorie (chap. 16) reproduisant toute l'histoire d'Israël, développe à son tour cette image de l'« épouse infidèle », image courante depuis Osée.

Malgré tout, malgré l'infidélité d'Israël, Yahvé reste fidèle à ses promesses et rien ne peut porter atteinte à cette fidélité. Poussé par son inébranlable et paternel amour pour son peuple, il est toujours prêt à le recevoir, à le protéger et même à le délivrer de la captivité d'une manière toute spéciale et éclatante (Is 43, 5-7). Quelles que soient leurs fautes, il reste leur Père. C'est lui-même en effet, qui, dans l'annonce célèbre de la future restauration d'Israël, se proclame le Père reconduisant lui-même son peuple d'exil en Palestine[185]. Peu de passages de l'A.T. donnent une image aussi tendre et aussi expressive de l'amour de Dieu pour son peuple que ce texte de Jérémie, 31, 20 : « Ephraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant tellement préféré, pour qu'après chacune de mes menaces je doive toujours penser à lui, et que mes entrailles s'émeuvent pour lui, que pour lui déborde ma tendresse ? » Quelle profondeur d'amour divin persévérant ! Yahvé ne peut oublier son fils bien-aimé ; il pense toujours à lui ; il ne peut que lui pardonner parce que, finalement, c'est l'amour qui l'emporte.

D'après *Isaïe*, l'amour de Yahvé pour Israël surpasse même l'amour naturel d'une mère pour son fils : « Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne t'oublierai jamais ! » (49, 15). Jean Steinmann remarque fort bien : « Ces vers résument magnifiquement le message d'Osée, de Jérémie, du Deutéronome, qui affirmaient déjà cet amour indéfectible de Yahvé, pour Israël »[186]. Que cet amour de Yahvé, semblable à l'amour d'un père pour ses enfants, soit si tenace, si indéfectible, les paroles de Dieu lui-même l'expliquent : « dans un amour éternel j'ai pitié de toi (= Israël), dit Yahvé, ton Rédempteur » (Is 54, 8).

Ainsi le Dt et les prophètes nous dévoilent le sens profond et le caractère singulier de la paternité de Dieu dans l'A.T. En mettant en lumière cette idée de la paternité divine et en soulignant ses traits les plus remarquables, son inébranlable amour et son inépuisable miséricorde, ils ont préparé aux générations postérieures la voie d'approche du Père, qui, à n'importe quel moment, peut être invoqué sous ce titre par ses fils. Si au

---

[185] Jer 31, 9 : « Ils étaient partis dans les larmes, dans les consolations je les ramène (LXX) ; je vais les conduire aux cours d'eau, par un chemin uni où ils ne trébucheront pas. *Car je suis un Père pour Israël* et Ephraïm est mon premier-né ».

[186] *BJ* (éd. en un volume), Paris 1956, p. 1038, note i.

cours des époques postérieures (cf. Is 63, 15 s. ; 64, 7) et surtout aux approches de l'ère chrétienne, les Juifs élèvent leurs regards vers le Père quand ils prient (Eccli 23, 1 ss. ; 51, 10 ; Sag 2, 10 ss. ; 14, 3), c'est assurément parce qu'ils ont trouvé dans le message prophétique un encouragement à le faire. Il semble donc que les prophètes aient posé une certaine base pour les futures prières au Père. Ces prières peuvent être considérées, tout au moins de quelque façon, comme une conséquence logique d'un développement interne et organique des idées énoncées par les écrits antérieurs de l'A.T. On est donc loin, — au moins quant à l'idée de la paternité divine elle-même, — de toute influence du monde païen.

* * *

En somme, le titre de « Père », considéré dans le prisme du message prophétique, apparaît dans une lumière nouvelle. Certes, chez les Sémites, il peut aussi signifier la domination et le droit d'une disposition illimitée ; mais dans l'A.T. c'est le plus souvent la bonté et l'amour qu'il exprime. Il entre dans la manière d'agir de Dieu envers son peuple ; il est une manifestation continuelle de son amour paternel. Ceci est tellement vrai que, de tous les textes où Yahvé est expressément nommé « Père », deux ou trois seulement nous parlent de domination [187], alors que dans tous les autres textes ce titre est l'expression de l'amour et de la bonté. Nous parlions de Dt 32, 6 et de Jer 3, 4. 19 ; 31, 9 ; mais la remarque faite vaut également pour les textes dans lesquels Dieu porte le titre de Père par rapport au roi seul (2 Sam 7, 14 ; Ps 89, 27) et dans lesquels, à cause de sa bonté et de son amour, il est comparé à un père (Ps 103, 13 ; Prov 3, 11.12) ou nommé explicitement comme tel (Ps 68, 6). Joignons encore l'Eccli 23, 1. 4 ; 51, 10 et très probablement même Is 63, 15 s. et 64, 7 ; bien que dans ces derniers textes l'accent porte sur l'idée de défenseur, de rédempteur, il n'en reste pas moins qu'ils se situent magnifiquement dans le courant des idées énoncées par le Deutéronome, Osée, Jérémie, comme nous le verrons par la suite [188].

---

[187] Mal 1, 6 ; Tob 13, 4 et peut-être Mal 2, 10.

[188] Les opinions de certains auteurs ont de quoi surprendre. Par exemple, B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, 91 : « Der alte Israelit glaubt zwar, dass Yahweh mit Israel ist und verlässt sich im allgemeinen auf seinen Schutz, aber er stellt ihn sich nicht als fürsorglichen, liebevollen und nachsichtigen Vater, sondern als ein leicht zum Zorne zu reizendes und in diesem fürchterliches, daher unheimliches Wesen vor ». De même P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, p. 95 : « Cette paternité n'était envisagée que sous son aspect juridique et national : si Dieu était proclamé père, c'était surtout pour qu'Israël pût se réclamer de ses droits de fils, de fils aîné ».

§ 2. *La prière d'Isaïe*, 63, 7-64, 11.

Le message prophétique concernant la paternité de Dieu et la filiation d'Israël caractérisées par l'amour, est tout particulièrement mis en relief dans le psaume d'Isaïe, 63, 7 - 64, 11, un des plus beaux textes de l'A.T. Après avoir évoqué le passé du peuple, il implore la réconciliation et l'intervention de Yahvé, Père d'Israël. Dans les trois premiers versets, le prophète rappelle les faveurs divines dont Israël bénéficia au commencement de son histoire (63, 7-9). Mais le peuple élu devint rebelle par la suite et Dieu dut le châtier (v. 10). Les Israélites, exilés, plongés dans la détresse, se rendirent compte de leur infidélité et, se souvenant des faveurs de Yahvé au moment de l'Exode (vv. 11-14), tournèrent de nouveau leurs regards suppliants vers Celui qui était prompt à leur pardonner, à les exaucer et à les secourir parce qu'il était leur protecteur, leur Père. Et dans cette foi ils l'implorent comme tel par la bouche du prophète :

> « Regarde du ciel et vois,
> de ta demeure sainte et magnifique.
> Où sont donc ta jalousie et ta puissance,
> le frémissement de tes entrailles ?
> Ah ! ne rends pas insensible ta pitié[189],
> *car tu es notre Père* (כִּי אַתָּה אָבִינוּ).
> Car Abraham ne nous reconnaît pas
> et Israël (= le patriarche) ne se souvient plus de nous ;
> *c'est toi Yahvé qui es notre Père* (אַתָּה יהוה אָבִינוּ),
> notre Rédempteur, tel est ton nom depuis toujours »
> (vv. 15-16).

La prière continue ; après une humble confession des péchés, qui ont provoqué la punition, suit un dernier appel à la bonté paternelle du Créateur, du Créateur de son peuple :

> « Cependant, *Yahvé, tu es notre Père* (יהוה אָבִינוּ אַתָּה).
> Nous sommes l'argile et toi notre potier,
> nous sommes tous l'ouvrage de tes mains.
> Ne t'irrite pas trop, Yahvé !
> ne te rappelle pas indéfiniment le crime !
> Vois donc ! Nous sommes tous ton peuple »... (64, 7-8).

Le prophète insiste tellement sur cette idée de la paternité divine, qu'il y revient à trois reprises (אַתָּה יהוה אָבִינוּ). Il semble que c'est pré-

---

[189] Ainsi la *Bible de Jérusalem* d'après le texte grec. KITTEL propose אַל־נָא תִּתְאַפָּק (Ah ! ne te contiens pas !).

cisément elle qui le pousse à implorer la bonté et la miséricorde divines. Si cette prière est une tendre effusion de l'âme contrite, elle est aussi une confession de la véritable paternité de Dieu. Non seulement Yahvé est plus véritablement Père que les ancêtres, mais il est le seul « Père d'Israël ». Avec les patriarches, plus de contact ; ils ne peuvent plus secourir leurs fils et, même s'ils le pouvaient, ils ne le feraient pas parce que ce sont des fils rebelles ; tandis que Yahvé, fidèle à ses promesses malgré l'infidélité de ses fils, reste toujours leur Père. Il est leur seul vrai Père.

Ainsi ce psaume d'Isaïe n'est-il pas seulement dans la ligne de la révélation antérieure ; il constitue un développement ultérieur, en ce que maintenant c'est dans une prière que nous trouvons une proclamation explicite de la paternité de Dieu vis-à-vis d'Israël. La triple répétition « tu es notre Père » exprime la foi en l'inébranlable amour paternel de Dieu et en la protection qu'il accorde à son peuple, et dont toute l'histoire est un témoignage éloquent. De la sorte cette prière ouvre la voie aux invocations futures qui seront adressées à Dieu comme Père, telles qu'elles apparaissent dans l'Ecclésiastique et la Sagesse. On voit donc suffisamment que ce n'est pas sous l'influence du monde grec que ces invocations ont été formulées dans ces livres, mais qu'elles ont été préparées par la prédication des prophètes.

Conclusion du chapitre

L'examen de la dénomination de Dieu comme Père nous a amené à distinguer chez les Hébreux deux notions de la paternité divine. L'une, commune aux autres Sémites et courante dans la piété populaire, comme l'attestent les noms théophores de parenté ; l'autre, née à l'intérieur de l'A.T., originale et propre à Israël en tant que peuple élu.

Quant à l'origine de cette croyance chez les Sémites, on ne peut faire que des suppositions plus ou moins probables. Cependant sans pouvoir indiquer avec certitude les sentiments et les causes qui déterminèrent cet usage, il est permis de penser que ces peuples ont fait réagir leurs conceptions familiales et sociales de parenté sur celles de leur relation avec une divinité, considérée comme étant dans une relation étroite avec la tribu ou la famille. Il ne s'agit pas d'une paternité naturelle conséquente à la génération, mais tout simplement d'une paternité métaphorique. Par conséquent, les hypothèses du totémisme et du culte des ancêtres sont certainement à rejeter ; et celle du lien du sang, au moins quant aux Hébreux, ne semble pas s'imposer. Rien ne prouve que les anciens Sémites, et en particulier les Israélites, aient cru à une parenté physique avec leurs divinités. Des indices bien plus certains portent à croire que depuis l'époque la plus reculée la pater-

nité divine a été entendue dans le sens métaphorique, qui est d'ailleurs bien en harmoie avec le génie de leur race.

Tandis que la notion de la paternité divine, commune aux Sémites, remonte à des temps fort lointains et que son origine est difficile à expliquer, celle de l'A.T. est au contraire liée à des faits historiques et son origine est facilement explicable d'après les textes mêmes de l'A.T. Cette idée s'exprime dès le commencement de l'existence historique d'Israël comme peuple élu. Certes, comme auteur de l'existence et du souffle de vie intérieure, Dieu peut être proclamé « Père de tous les hommes », mais ce n'est pas dans un tel sens que l'idée de la paternité divine a été développée et approfondie dans les livres de l'A.T. Yahvé est Père d'Israël d'une façon tout à fait particulière, en tant que cette paternité se fonde sur l'élection et l'Alliance, toutes deux gratuites. A cette conception primitive de la paternité de Dieu, au sens de créateur de l'existence nationale, le Deutéronome et les prophètes apportent un approfondissement notable en mettant en lumière l'amour paternel de Dieu envers Israël. Le titre de « Père », dans leurs écrits, semble évoquer toute la chaîne historique des bienfaits divins accomplis en faveur d'Israël. Cependant, cette paternité divine comporte aussi pour Israël certains devoirs, surtout ceux de fidélité et de sainteté. En effet, le devoir d'imiter la sainteté du Père s'accentuera de plus en plus, si bien qu'après l'exil, et surtout aux approches de l'ère chrétienne ce seront précisément les justes qui seront désignés dans les livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse, comme les vrais fils du Père et qui l'invoqueront sous ce titre. Ces aspects de l'amour et de la sainteté dans l'idée de la paternité de Dieu et de la filiation d'Israël semblent capitaux. Ne pouvant s'expliquer par les invocations rencontrées ailleurs, ils montrent bien qu'il s'agit dans l'A.T. d'une paternité beaucoup plus profonde et d'un ordre fort différent, dont on chercherait en vain des équivalents hors d'Israël. Ils constituent donc le caractère original de la paternité divine dans l'A.T. Par ce caractère d'ordre éthico-moral et historique, la paternité de Dieu en Israël se place à un niveau incomparablement supérieur à toutes les conceptions semblables en vogue chez les autres peuples du monde entier.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'INVOCATION DE DIEU COMME PÈRE DANS LES PRIÈRES DU JUDAISME HELLÉNISTIQUE

Aux approches de l'ère chrétienne, Dieu est invoqué sous le titre de « Père » dans les livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse. Or, ces deux livres nous introduisent dans un milieu où, à l'époque, l'hellénisme était florissant dans toute la partie orientale du bassin de la Méditerranée [1]. De là le problème des influences des idées philosophiques et religieuses grecques sur les termes employés dans la Bible pour exprimer les notions bibliques. L'invocation de la divinité comme père dans la prière a déjà été rencontrée dans les poèmes d'Homère. Zeus, « Père des dieux et des hommes » dans l'antiquité, est aussi le dieu par excellence de l'hellénisme, celui qu'on ne cesse d'exalter et d'invoquer comme « Père » dans le culte autant que dans la poésie.

A toutes les époques les écrivains et les poètes du monde grec l'invoquent comme Ζεῦ πάτερ [2], par exemple: Hésiode (VIIIe s. av. J.-C.) [3], Pindare (VIe-Ve s. av. J.-C.) [4], Sophocle (Ve s. av. J.-C.) [5], Aristophane (Ve-IVe s. av. J.-C.) [6], Euripide [7]. Dans le Timée de Platon l'idée suprême, l'idée du bien, est parfois appelée πατήρ [8], ou ὁ γεννήσας πατήρ (Tim., 37 c)

---

[1] G. BARDY, *Hellénisme*, col. 1442 ss.

[2] G. SCHRENK, art. cit., p. 952.

[3] Cf. A. RZACH, *Hesiodi Carmina*, p. 192, fragment 161, 1.

[4] IVe Pythique, 193 ss. : « ... prenant en main une coupe d'or, le chef ... invoqua le père des Ouranides ... Zeus (πάτερ. Οὐρανιδᾶν ... Ζῆνα) » (éd. A. PUECH, *Pindare*, II, Paris 1922) ; VIe Isthmique, 43 : « Héraclès ... levant vers le ciel ses mains invincibles, fit entendre ces paroles : Si jamais, ô Zeus père (ὦ Ζεῦ πάτερ), tu as écouté de bon cœur mes vœux, maintenant, oui maintenant, entends ma sainte prière! » ... (éd. A. PUECH, *Pindare*, IV, Paris 1923) ; cf. Néméennes, VIII, 35 ; IX, 31.

[5] Trachiniennes, 275 : « ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ 'Ολύμπιος (Zeus père de tous les êtres, le dieu de l'Olympe) » (éd. P. MASQUERAY, *Sophocle*, II, Paris 1924).

[6] Acharniens, 224 : « ὦ Ζεῦ πάτερ καὶ Θεοί (O Zeus père et tous les dieux) » (éd. V. COULON et H. VAN DAELE, *Aristophane*, Paris 1923).

[7] Hélène, 1441 : « O Zeus, Dieu père et sage (πατὴρ καὶ σοφός) tout ensemble, abaisse tes regards vers nous, délivre-nous de nos maux ; nous portons, sur la route escarpée, le poids de nos malheurs » (éd. H. GRÉGOIRE - L. MÉRIDIER - F. CHAPOUTHIER, *Euripide*, Paris 1950).

[8] De même dans La République, VI, 506 c : « Mais je veux bien vous dire, si

ou encore ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ παντός (Tim., 28 c), et l'on sait quelle puissante influence cette idée a exercée sur les courants puilosophiques ultérieurs. Par ailleurs l'invocation à la divinité comme père était également fréquente dans les mystères [9].

L'Hymne à Zeus du Stoïcien Cléanthe (334-232), successeur de Zénon à l'école d'Athènes, est un éloquent témoignage de ces idées élevées. Avec cet Hymne, que le P. Prümm appelle le « Te Deum » de l'antiquité [10], « nous atteignons, dit le P. des Places, au sommet de la prière antique » [11]. L'auteur s'empare de l'idée de la paternité de Dieu, soit pour marquer l'origine divine de l'homme : « ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμεν : car nous sommes de ta race (ou famille) » (v. 4), soit pour exprimer une appartenance étroite à la divinité en implorant son secours : « Sauve les hommes de leur ignorance funeste ; dissipe celle-ci, ô Père (πάτερ), loin de leur âme et accorde leur d'atteindre la pensée qui te guide pour tout gouverner avec justice »... (vv. 33-35) [12]. Le v. 4 met en relief l'idée de la filiation divine de l'homme et, évidemment, c'est elle qui lui donne, le droit de s'adresser à la divinité en l'invoquant sous le titre de « Père ». On retrouve les mêmes idées sur la filiation divine de l'homme dans les *Phénomènes d'Aratos*, dont le prologue s'achève ainsi : « Salut, Père, souveraine merveille, souverain bienfait pour les humains » [13].

L'idée de la paternité de Dieu n'est donc pas ignorée des païens hellénistes au seuil de l'ère chrétienne et elle apparaît aussi bien dans la poésie que dans la prière. C'est à cette même époque, en plein hellénisme, alors que, le grec était devenu la langue universelle du monde méditerranéen, que nous voyons naître nos deux livres, Ecclésiastique et Sagesse, dont le second fut certainement à l'origine écrit en grec. Comme ils contiennent des prières à Dieu comme « Père », il est tout normal de s'interroger sur les influences possibles de la pensée grecque à travers « l'atmosphère culturelle d'Alexandrie » (Osty), où ces livres furent composés. Effectivement, il y a toujours eu des érudits passionnés de l'hellénisme qui ont aimé sonder et souligner les influences de ce courant si puissant. Nous avons mentionné l'opinion de Reitzenstein et de Schäder qui rattachaient l'Évangile au Ti-

---

vous y tenez, ce qui me paraît être le rejeton du bien et son image la plus ressemblante ; sinon, laissons la question. Eh bien, dit-il, parle ; une autre fois tu t'acquitteras en nous expliquant ce qu'est le père (τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν) » (éd. E. CHAMBRY, *Platon*, t. VII, 1ère partie, Paris 1933).

[9] G. SCHRENK, art. cit., p. 953 : « Die überhaupt in den Kulten üblich gewordene Anrufung der Götter als πατέρες entspricht zumal hier dem frommen Bedürfnis, die innige Zugehörigkeit zu der ganz bestimmten Gottheit zum Ausdruck zu bringen ».

[10] *Religionsgeschichtliches Handbuch*, p. 41.

[11] *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, p. 118.

[12] Ibid., p. 120.

[13] Ibid., p. 123.

mée[14]. F. E. Barker, après avoir parlé de l'idée de Dieu dans le Deutero-Isaïe, ajoute « aller un peu plus loin et reconnaître que si Dieu est Père de tous les hommes, ce fut probablement dû à l'influence de sources païennes : cf. Zeus Père »[15]. G. Schrenk, dans ses considérations sur le Judaïsme, reconnaît à son tour l'importance des idées hellénistiques. D'après lui, dans le Judaïsme du second et du premier siècle av. J.-C., l'invocation à Dieu comme « Père » devient plus fréquente et ceci non seulement au sens collectif, mais aussi au sens individuel. Il pense que c'est précisément « la culture hellénique qui a aidé à renforcer cette idée dans le Judaïsme, surtout si l'on prend en considération l'influence énorme du Timée »[16].

En face de ces opinions il faut réexaminer le problème des origines des prières adressées au Père, dans les livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse, en déterminer la signification et voir si elles ont vraiment subi l'influence de la pensée grecque.

* * *

Si la paternité divine dans l'A.T. comporte l'amour de Dieu pour son peuple, elle impose à celui-ci, par le fait même, le devoir de la fidélité. Peu à peu ces deux aspects se sont approfondis au cours des siècles de telle façon que la fidélité exigée est, pour ainsi dire, devenue le critère de la véritable filiation divine. Sans doute les circonstances historiques ont-elles favorisé cette évolution. Les grandes épreuves n'étaient pas de purs châtiments, mais avant tout des moyens pour ramener le peuple élu à son Créateur. Ces épreuves provoquèrent l'endurcissement chez les uns, mais par contre chez d'autres elles suscitèrent de magnifiques conversions. Nous avons dans le livre d'Isaïe un bel exemple de la réconciliation et du retour au Père. Les Juifs, punis et humiliés par leurs ennemis, commencent par reconnaître leurs fautes, puis ils tournent leurs regards suppliants vers leur Père céleste, plus véritablement leur Père que les ancêtres. « C'est toi Yahvé qui es notre Père », implorent-ils, après avoir confessé qu'Abraham ne les reconnaît plus et qu'Israël ne se souvient plus d'eux (Is 63, 16). Cependant aux derniers siècles avant l'ère chrétienne, époque si angoissante et si troublée tant pour les Juifs de la Palestine que pour ceux de la dispersion, alors qu'ils sont exposés aux puissantes influences de l'hellénisme, la fidélité des uns et l'infidélité des autres « amènent à distinguer, au sein même du peuple, fils de Dieu, les impies qui n'appartiennent plus à Dieu, et les justes qui peuvent encore l'appeler leur Père »[17]. Désormais le titre d'enfant

---

[14] Cf. plus haut, p. 6.
[15] *The Fatherhood of God*, p. 188, note 19.
[16] Art. cit., p. 977.
[17] J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 6e éd., p. 110.

d'Israël ne suffit plus pour être le vrai fils de Dieu. On n'ose plus nommer indistinctement tous les Israélites « fils de Dieu ». Il faut être fidèle et juste pour mériter vraiment ce titre. Ce n'est plus la qualité de Juif qui est à la base de la nouvelle conception, mais la sainteté et la justice personnelles [18]. Ce sont donc celles-ci qui justifient l'invocation de Dieu comme Père (à titre individuel). Le livre de la Sagesse décrit entre autres l'opposition qui s'est produite entre les justes et les impies (2, 10 ss.; cf. 5, 1-5). Le juste, disent les impies, se flatte de posséder la connaissance de Dieu (ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν Θεοῦ), se nomme lui-même enfant (fils) du Seigneur (παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει) (2, 13 ; cf. 5, 5) et se vante d'avoir Dieu pour Père (καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα Θεόν) (2, 16). Dans l'élan d'un filial et confiant abandon, le juste invoque Dieu comme Père et attribue à la Providence paternelle de Dieu le gouvernement du monde (Sag 14, 3).

La connaissance de Dieu que le juste est censé posséder est à entendre au sens moral, c'est-à-dire au sens de la connaissance de la volonté de Dieu et de son accomplissement au cours de la vie. Mais le fait que le juste est dit aimé de Dieu [19] et appelé son fils, fait comprendre qu'il s'agit d'une connaissance mutuelle, celle qui, au sens sémitique, implique amour et communion. D'où, celui qui vit vertueusement croit être en droit d'invoquer Dieu comme Père.

La locution παῖς κυρίου, qui dans les Septante correspond très souvent à עבד יהוה, a sans doute dans Sag 2, 13 le même sens que υἱὸς Θεοῦ (2, 18), c'est-à-dire « fils » et non « serviteur » de Dieu. En effet, il s'agit de la même personne, tantôt désignée comme παῖς tantôt comme υἱός [20], qui est dite invoquer Dieu comme Père ou, littéralement, qui « se vante » [21] d'avoir Dieu pour Père. Les impies ne peuvent pas comprendre cette attitude du

---

[18] Cf. J. B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, p. 476. - C. Spicq, *Dieu et l'homme*, p. 48 : « ... la paternité de Dieu à l'égard de son peuple s'individualise à partir de IIe s. ».

[19] Sag 16, 26 : « Seigneur, afin que tes fils que tu aimes (bien-aimés) (οἱ υἱοί σου, οὓς ἠγάπησας, κύριε), apprissent,que ce ne sont pas les diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme, mais que c'est ta parole, qui conserve ceux qui croient en toi ».

[20] Les mêmes changements de παῖς et de υἱός se trouvent encore dans d'autres textes ; ainsi dans Sag 9, 4. 7 ; 12, 7. 19. 20. 21.

[21] ἀλαζονεύομαι : jactor, vane glorior (Zorell, *Lexicon graecum N. T.*) ; donc faire le fanfaron, se vanter de quelque chose. L'explication de cette parole donnée par Cornely-Zorell semble excellente : « Impios ... iustum accusare, quod se Deum habere iactet (ἀλαζονεύεται), i. e. iactabunde mentiatur ; ea quippe est verbi ἀλαζονεύεσθαι vis, ut una cum gloriandi etiam mentiendi notionem complectitur » (*Commentarius in Librum Sapientiae*, p. 97). En cela apparaît toute la malignité des impies. L'inébranlable foi des justes les choque et alors, dans leur perversité, ils accusent la manière de vivre des justes de fausseté et de mensonge.

juste. Ils se moquent de sa confiance, même quand leurs propres yeux sont obligés de reconnaître le fait [22].

C'est ainsi que les justes apparaissent comme de vrais fils de Dieu, comme ceux qui l'invoquent comme Père. Sera-t-on obligé de recourir aux influences hellénistiques pour expliquer l'origine de cette invocation dans la bouche des justes ? Ou bien faut-il interroger les écrits antérieurs de l'A.T. et y cercher une réponse aux problèmes posés ?

ART. I. L'INVOCATION DE DIEU COMME PÈRE DANS LE LIVRE DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Dans le livre de l'Ecclésiastique, écrit à l'origine en langue hébraïque aux environs de 180 av. J.-C. et traduit ensuite en grec, se rencontre trois fois le titre de « Père » appliqué à Dieu : deux fois dans une prière (23, 1. 4) et une fois dans un cantique d'action de grâces (51, 10). Pour corriger le texte et retrouver la leçon première, l'original hébreu pourrait nous être d'un grand secours. Malheureusement on ne le possède pas pour la prière du chap. 23. De plus, le fragment hébraïque du chap. 51 (v. 1) qui à été retrouvé semble, à première vue, présenter encore une fois l'invocation de Dieu sous le titre de « Père ». La question capitale est de savoir si ces quatre appellations sont vraiment des invocations originales, adressées par un individu à Dieu, appelé Père à titre personnel. La difficulté est accrue par le fait, comme nous venons de le noter, que l'original hébreu de 23, 1. 4 nous manque.

Les opinions sont contradictoires. G. Dalman fait observer que le livre de l'Ecclésiastique, tout en continuant la ligne de la position particulière d'Israël, comme premier-né (36, 17), a pourtant transposé cette relation privilégiée du peuple aux relations de l'individu vis-à-vis de Dieu (23, 1. 4) [23]. D'après M. J. Lagrange ce sens individuel à l'époque de l'Ecclésiastique était déjà assez établi « pour que le fidèle invoquât Dieu comme Père dans une prière très intime », et il cite Eccli 51, 10 et 23, 4. Mais il ajoute : « ce sont là des exceptions » [24]. En effet, jusqu'à présent nous n'avons rien rencontré de pareil dans l'A.T. ; aucune prière dans laquelle l'individu invoquerait Dieu comme son Père, c'est-à-dire comme un « Père » ayant des re-

---

[22] Il est hors de notre sujet de déterminer qui sont les impies dans ce texte et dans quel sens cette péricope est messianique. On peut consulter à ce propos d'excellentes études, faites soit dans des commentaires (WEBER, HEINISCH, CORNELY-ZORELL, FELDMANN, etc.), soit dans des articles, comme, par exemple, celui de D. COLOMBO, *Quid de vita sentiat Liber Sapientiae*, pp. 87- 118 ; surtout p. 88[1].

[23] *WJ*, p. 151.

[24] *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 460.

lations personnelles avec l'individu. Ces exemples seraient donc des exceptions. De même, selon G. Schrenk, la manière individuelle de s'adresser à Dieu existait avant Jésus dans le Judaïsme palestinien de son temps et ceci déjà partir de l'Ecclésiastique [25].

Mais plusieurs années avant que ne fussent émises ces opinions, W. Baudissin avait mis en doute la fidélité du texte grec vis-à-vis de l'original hébreu de 23, 1. 4 ; il avait remarqué que le texte grec laisse supposer que πάτερ de même que δέσποτα (θεέ) se réfèrent plutôt à λωῆς μου; par conséquent, en hébreu ces deux termes ne pouvaient pas être des invocations [26]. Cet auteur ajoute que, même dans le N.T., Dieu n'est invoqué comme Père à titre individuel que par Jésus, dans sa position particulière de vrai Fils, tandis que hors de ce cas il est toujours nommé « notre Père » ou « votre Père ». Plus récemment, J. Jeremias semble quelque peu partager ce point de vue en écrivant : « Pour l'invocation de Dieu par un " mon Père " on ne trouve dans la littérature judéo-palestinienne jusqu'au Moyen-Age aucun appui textuel. Les textes de Eccli 23, 1. 4, reposent très probablement sur une traduction erronée » [27].

Avant d'aborder l'étude du vocabulaire et de ses idées, il faut auparavant étudier les textes eux-mêmes pour voir ce qui doit en être retenu et examiné plus à fond. Comme nous le verons, des quatre textes étudiés, seuls deux restent valables.

§ 1. *Examen des textes.*

1. ECCLI 23, 1. 4.

Au dernier verset du chap. 22, commence une prière qui se continue au chap. 23. Un juif pieux y invoque le secours de Dieu pour être préservé des péchés de la langue et de la luxure. Voici le texte :

22, 27 :« Qui mettra une garde à ma bouche et sur mes lèvres le sceau du discernement, afin que je ne trébuche pas à cause d'elles, que ma langue ne cause pas ma perte ?

23, 1 : *Seigneur, Père et Maître de ma vie*, ne m'abandonne pas à leur caprice, ne me laisse pas trébucher à cause d'elles.

v. 2 : Qui appliquera le fouet à mes pensées et à mon cœur la disci-

---

[25] Art. cit., p. 980 : « Doch begegnet nun auch die individuelle Fassung : "mein, dein, sein Vater in Himmel" ebenfalls durch alle Zeiten, seit uns bei Sir eine ähnliche Vateraussage des einzelnen entgegentrat ... Die individuelle Fassung der Beziehung zum himmlischen Vater tritt also keineswegs erst bei Jesus auf » ...

[26] *Kyrios*, III, 356 : « ... das Auffallende dieser Anrede lässt daran zweifeln, ob der Sinn des Originals richtig wiedergegeben ist. Der griechische Text legt es nahe, das πάτερ ebenso wie δέσποτα (θεὲ) mit ζωῆς μου zu verbinden ».

[27] « *Abba* », dans *TLZ* 79 (1954) 213.

pline de la sagesse, afin qu'on n'épargne pas mes erreurs et que mes péchés n'échappent pas ?

v. 3 : De peur que mes erreurs ne se multiplient et que mes péchés ne surabondent, que je ne tombe aux mains de mes adversaires et que mon ennemi ne s'en réjouisse.

v. 4 : *Seigneur, Père et Dieu de ma vie*, fais que mes regards ne soient pas altiers,

v. 5 : détourne de moi l'envie,

v. 6 : que la sensualité et la luxure ne s'emparent pas de moi, ne me livre pas au désir impudent » [28].

La version grecque, qui est de toutes la plus importante et la plus ancienne, rend ainsi ces invocations :

23, 1 : κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου
v. 4 : κύριε πάτερ καὶ Θεέ ζωῆς μου

Le Codex A et la version éthiopienne au lieu de δέσποτα au v. 1 lisent Θεέ, comme au v. 4. *Le Syriaque*, au lieu de « maître de ma vie », lit « Seigneur de ma vie (מרהון דחיי) » [29]. *La version latine*, la plus ancienne des versions faites sur le grec et conservée dans la Vulgate, rend ainsi le texte grec : 23, 1 : « Domine pater et dominator vitae meae » ; v. 4 : « Domine pater et Deus vitae meae ».

Si l'on voulait reconstruire *l'original hébreu* le vocatif πάτερ serait sans doute à rendre par אבי, comme on le trouve, en effet, dans le Syr. : אלהא אבי ומרהון דחיי [30] ; « Dieu de ma vie » serait אל חיי. Nous au-

---

[28] Les commentateurs divisent différemment cette prière. D'après les uns, le v. 27 constituerait une sorte de considération générale ou introduction ; ensuite le corps de la prière se diviserait en deux strophes ; la première (vv. 1-3) se référerait aux péchés de la langue et aux sentiments qui les provoqueraient ; la seconde (vv. 4-6) regarderait les péchés de la volupté. Chacune d'elles serait donc introduite par l'invocation de Dieu comme Père. Ainsi, C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, p. 679. D'autres auteurs cherchent à établir le lien de la pensée entre 22, 27 et les versets suivants. Ce lien leur semble être interrompu par le v. 1 du chap. 23 et ils font alors des transpositions ou même suppriment des paroles ; cf. W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach or Ecclesiasticus*, p. 150. Pour différentes raisons il adopte l'ordre suivant des versets : 22, 27 ; 23, 2. 3. 4a. 1b. 1c. 4b. 5a. Il supprime donc la première invocation (v. 1a) comme étant une glose provenant de v. 4a : « it is suggested that the first clause of v. 1 should be deleted as it presumably got in here by mistake from v. 4 ».

En somme, la division que l'on donne importe peu à notre sujet ; et seuls quelques auteurs éliminent une de ces deux invocations en la supposant être une répétition de l'autre.

[29] J. Marcus, *The Newly Discovered Original Hebrew of Ben Sira* (Ecclesiasticus XXXII, 16 - XXXIV, 1) ; *The Fifth Manuscript and a Prosodic Version of Ben Sira* (Ecclesiasticus XXII, 22 - XXIII, 9), pp. 26 s.

[30] Ibid.

rions donc, en supposant que אבי est un vocatif : יהוה אָבִי וְאֵל חַיַּי[31]. אָבִי ne serait pas une exception. On trouve le même terme au chap. 51, 14 (hébr.). La seconde partie de l'invocation pourrait bien être une réminiscence du Ps 42, 9, qui contient précisément la même expression : אֵל חַיַּי (« Dieu de ma vie »)[32], ce qui correspondrait bien au Θεὲ ζωῆς μου de Eccli 23, 1 (A). 4. Mais l'original hébreu était-il bien ainsi ?

D'après W. Baudissin, le mot πάτερ et de même le mot δέσποτα (θεέ) devraient se rapporter à ζωῆς μου. L'original hébreu devrait alors différer de celui que nous venons d'établir. On ne devrait pas avoir en hébreu un vocatif, אָבִי (« mon Père »), mais tout simplement un état construit, אֲבִי (« Père de » ...), qui se référerait à אֵל חַיַּי. Par conséquent, le mot « Père », dans cet original, ne serait pas à comprendre comme une invocation directe de la paternité divine, mais plutôt comme explication du mot « Seigneur », qui serait alors la véritable et la principale invocation. Et il en serait de même pour le mot « maître ». Toute la phrase pourrait donc être ainsi rendue : « Seigneur, (toi qui es) Père et Maître de ma vie ».

Ces remarques sont à prendre en considération. Il est bien possible que l'original fût tel que Baudissin a essayé de le reconstruire en se basant sur le grec. Mais il importe peu pour le moment de savoir si l'hébreu contenait אָבִי ou אֲבִי. Nous possédons la version grecque. Faite sur l'hébreu par le petit-fils de l'auteur, elle date plus ou moins du dernier quart du second siècle av. J.-C.[33]. C'est celle-ci qui était courante parmi les Juifs de la Dispersion, à qui elle avait été destinée, et c'est sous cette forme grecque que le livre avait primitivement été reçu dans l'Église. Donc, même dans l'ignorance de l'original hébreu, reste la version grecque et c'est celle-ci qui importe. Même en supposant qu'elle repose sur un texte hébreu un peu différent, elle l'interprète cependant à sa manière et elle se présente comme une invocation adressée au Seigneur, censé Père et Maître de la vie. Dieu n'est pas donc invoqué tout simplement comme « Père », mais comme « Père ... de la vie », ce qui a une signification bien différente.

---

[31] J. Marcus (o. c., p. 28) suivant le ms. grec 248, reconstruit l'original hébreu un peu différemment : אלהי אבי ואדון חיי. Sauf pour la première parole, M. S. Segal est arrivé à la même reconstruction : אֵל אָבִי וַאֲדוֹן חַיַּי (*Liber Sapientiae filii Sira* (*Ecclesiasticus*) *hebraice* : *Fagmenta hucusque reperta congessit, cetera hebraice non existentia e graeco et syro vertit, brevem commentarium et introductionem addidit*, Jérusalem 1933). C'est précisément sous cette forme qu'on trouve ce texte hébreu dans la version « prosodic » (Ms. Adler 3053), rapportée par Marcus, o. c., p. 26 : אל אבי ואדון חיי.

[32] Dalman, *WJ*, p. 151.

[33] C. Spicq, o. c., p. 539.

2. Eccli 51,1.

Les douze premiers versets du chap. 51 constituent un cantique d'action de grâces. Au v. 1, d'après le grec, l'auteur invoque Dieu comme « Seigneur, Roi » :

« Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ,
καὶ αἰνέσω σε Θεὸν τὸν σωτῆρά μου,
ἐξομολογοῦμαι τῷ ὀνόματί σου

Je te rendrai grâces, *Seigneur*, *Roi*,
et je te louerai, Dieu mon Sauveur.
Je rends grâces à ton nom ».

D'après le *texte hébreu*, qui transpose les deux premières parties du verset, c'est le titre de « Père » (ou l'appellatif de « père ») qui interviendrait dans cette invocation au lieu de « Roi » : « אהללך אלהי ישעי אודך אלהי אבי Je te rendrai grâces, mon Dieu, mon Sauveur (= Dieu de mon salut), je te louerai, mon Dieu, mon Père (ou Dieu de mon père) »[34].

Le Syriaque suit la version grecque et lit aussi « Seigneur, Roi (מריא מלכא) », de même que *la version latine* : « Domine Rex ».

R. Smend estime que la leçon אלהי אבי de l'hébreu ne peut pas être acceptée contre la version grecque : κύριε βασιλεῦ[35]. D'après cette version et la syriaque, on s'attendrait à voir en hébreu יהוה המלך ou אלהי המלך. On trouve, en effet, une expression pareille dans le Ps 145, 1 : « אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ (mon Dieu, ô Roi) ». De là certains auteurs donnent la préférence à la version grecque[36]. W. Baudissin, malgré la concordance des versions grecque, syriaque et latine n'est cependant pas d'accord avec R. Smend ; pour plusieurs raisons[37] il accepte la leçon de l'hébreu et y

---

[34] I. Levi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, 2e partie, p. 218 s. - N. Peters, *Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, p. 300. Id., *Liber Jesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus hebraice*, p. 144. - L. Strack, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirach*, p. 54. - Segal, o. c.

[35] *Die Weisheit des Jesus Sirach*, p. 497.

[36] Par exemple : G. H. Box et W. O. Oesterley, *The Book of Sirach*, p. 512 : « The consensus of both G and S against H favours the reading in the text ».

[37] Voici les raisons données par W. Baudissin :

1) La leçon יהוה המלך qu'on voudrait introduire dans le texte hébreu n'est pas assez justifiée par la seule référence au Ps 145, 1. D'une façon générale on ne trouve pas une telle apposition (המלך ajouté à יהוה), comme on voudrait le faire valoir ici. Les appositions sans article du Ps 24, 8 sont d'un autre genre.

voit deux vocatifs אֱלֹהֵי אָבִי (ô mon Dieu, ô mon Père). Plus récemment, P. Winter croit à son tour qu'il s'agit certainement d'une invocation directe adressée à Dieu et il traduit : « Dieu, mon Père »[38].

Il est assez difficile de juger laquelle de ces opinions est la plus probable. Selon les arguments de Baudissin, il se peut que l'hébreu nous transmette la leçon originale, c'est-à-dire אלהי אבי, ce qui ferait penser à Eccli 23, 1. 4, renconstruit suivant le grec d'après J. Marcus[39]. Néanmoins, d'après certains auteurs, il est également possible qu'il ne s'agisse pas de deux vocatifs dans אלהי אבי, mais tout simplement de la formule : « *Dieu de mon père* ». C'est l'avis de J. Jeremias[40], L. Cerfaux[41], J. Knabenbauer[42]. Contre une telle interprétation, on peut faire valoir que la formule « Dieu de mon père » n'était courante qu'à une époque très ancienne. De plus en plus, avec le temps, Dieu est devenu « le *Dieu des pères* »[43]. C'est pourquoi cette expression se rencontre le plus souvent au pluriel : « Dieu de nos (vos, leurs) pères »[44]. En effet, aux approches de l'époque où fut composé

Il en conclut que le texte hébreu devrait plutôt être interprété comme deux vocatifs.

2) Supposé que l'hébreu donne la leçon originale, la dépendance du Syr. à l'égard du grec devient claire, d'autant plus que le Syr. évite les noms composés. Ainsi, pour κύριος avec un autre nom, le Syr. donne un simple אלהא ou מריא ou encore pour אל עליון (Eccli 47, 5) il lit tout simplement אלהא ; de même dans notre verset (51, 1) pour אלהי ישעי il lit מריא. Si, au contraire, dans le même verset, un peu plus loin, il traduit אלהי אבי par מריא מלכא, c'est sans doute sous l'influence du grec (*Kyrios*, I, 433²).

[38] *Lc 2, 49 and Targum Yerushalmi*, p. 174 : « in Sir. 51, 1 ... the meaning is doubtless one of direct adress to God with the words "I will praise thee, God my salvation, and will thank thee, God my Father"! ».

[39] Cf. plus haut, note 31.

[40] Mr. J. Jeremias a eu l'amabilité de nous le communiquer personnellement par écrit.

[41] *Les sources scripturaires de Mt.* 11, 25-30, dans ETL 30 (1954) 742, note 9.

[42] *Commentarius in Ecclesiasticum*, Appendix, p. LXXIX.

[43] P. Winter en parle dans son article (p. 172) : « It is in agreement with the transcendent God-concept of late Judaism to emphasise the distance between man and God. Even an expression such as « God of my father » (sing.) was somhow felt to be too close, too intimate, in some degree irreverent and prejudicial to the transcendent nature of Deity. More and more, with the advance of time, God becomes « the God of the fathers ... »

[44] Voici un tableau des textes :

Au pluriel : « Yahvé, le *Dieu de nos pères* (אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ) » : Ex 3, 13 (LXXB) Dt 26, 7 ; 1 Chr 12, 18 ; Esd 7, 27.

— « le *Dieu de vos pères* (אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם) » : Ex 3, 13. 15. 16 ; Dt 1, 11 ; 4, 1 ; 2 Chr 28, 9 ; Esd 8, 28.

l'Ecclésiastique, une telle invocation est attestée en Dan 2, 23 : « A toi, Dieu de mes pères (אֱלָהּ אֲבָהָתִי) je rends grâces et te loue de m'avoir accordé sagesse et intelligence ». De même, plus tard, dans certaines bénédictions des Šemone 'Esré : « Sois loué, Yahvé, notre Dieu et le Dieu de nos pères (אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ) »... (1ère bénédiction) ; ou encore : « Nous te rendrons grâces, à toi, qui es Yahvé, notre Dieu et le Dieu de nos pères »... (17e bénédiction) [45].

Certes, l'authenticité du texte hébreu de Eccli 51, 1, n'est pas des plus certaines ; aucune des versions citées ne s'accorde avec lui. Cependant, à supposer que ce texte fût authentique, parmi les différentes interprétations, celle de Jeremias, Cerfaux et Knabenbauer, semble fortement se recommander, vu le parallélisme avec le Cantique de Moïse, Ex 15, 2 : « le Dieu de mon père (אלהי אבי) ». Par conséquent il n'est guère probable que Eccli 51, 1 offre une invocation de Dieu comme Père.

3. Eccli 51, 10.

Il faut aussi prendre en considération Eccli 51, 10 (en hébreu v. 14), parce qu'un certain nombre d'auteurs voient dans ce verset une invocation à Dieu comme Père [46].

Voici *le texte hébreu* [47] :

51, 13 : « וָאָרִים מֵאֶרֶץ קוֹלִי וּמִשַּׁעֲרֵי שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי

14 : וָאֲרוֹמֵם יהוה אָבִי אָתָּה כִּי אַתָּה גִּבּוֹר יִשְׁעִי

Et de terre j'élevai ma voix et des portes du Shéol, je criai. Et je proclamai : ô Seigneur (Yahvé), tu es mon Père, car tu es le héros de mon salut ».

— « Yahvé, le *Dieu de leurs pères* (אֱלֹהֵי אֲבֹתָם) » : Ex 4, 5 ; Dt 29, 24 ; Jud 2, 12 ; 1 Chr 29, 20 ; 2 Chr 24, 24 ; 30, 7.
— « Yahvé, le *Dieu de tes pères* (אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ) » : Dt. 12, 1.
— « Yahvé, *Dieu de ses pères* (אֵל אֲבֹתָיו) » : 4 Rg 21, 22 ; 2 Chr 21, 10 ; 28, 25.

Au singulier : « Le *Dieu de mon père* (אֱלֹהֵי אָבִי) » : Gen 31, 42 ; Ex 15, 2 ; 18, 4.
— « Je suis le *Dieu de ton père* (אֱלֹהֵי אָבִיךָ) » : Gen 46, 3 ; 49, 25 ; Ex 3, 6.

[45] Voir aussi Ber., 7d.

[46] Ainsi : N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclésiasticus*, p. 441. - P. Winter, art. cit., p. 174 : « The direct address is evident ... in the Hebrew of Sir 51, 10 ..., where the secondary character of the Greek is obvious ».

[47] Cf. M. S. Segal, o. c. - N. Peters, *Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, p. 432.

Les LXX (v. 10) lisent : « ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κύριου μου (j'invoquai le Seigneur, Père de mon Seigneur) ». *La version latine* suit les LXX : « Invocavi Dominum patrem Domini mei ». Enfin *la version syriaque* écrit : « וקרית לאבי מן מרומא מריא גנברא ופרוקא (j'ai invoqué mon Père des hauteurs : Seigneur fort et sauveur) ».

Ainsi, les textes des Septante et de la Vulgate ne correspondent ni à l'hébreu ni au syriaque. Étant donné une telle divergence des versions, il est difficile de rétablir le texte original. Toutefois, ce texte présente de toute évidence une citation libre ou une réminiscence du Ps 89, 27 [48]. Dès lors, en insistant soit sur ce psaume, soit sur le contexte hébreu, soit enfin sur les versions, certains exégètes tâchent d'introduire quelques corrections et de remonter au texte primitif [49].

Les versions grecque et latine présentent quelque difficulté. Autrefois, certains auteurs voyaient dans « mon Seigneur » une désignation du Fils de Dieu, c'est-à-dire de la seconde personne de la Sainte Trinité, ou encore du Messie, du libérateur promis à Israël [50]. D'autres rejetaient au contraire semblable interprétation

---

[48] Eccli 51, 14 (hébr.) : Ps 89, 27 :

Eccli 51, 14 (hébr.)	Ps 89, 27
וָאֲרוֹמֵם יהוה	יִקְרָאֵנִי
אָבִי אָתָּה כִּי אַתָּה	אָבִי אָתָּה אֵלִי וְצוּר
גִּבּוֹר יִשְׁעִי	יְשׁוּעָתִי

N. Peters (o. c., p. 304), à propos de Eccli 51, 14, remarque : « ein freies Zitat aus Ps., 89, 27 ». De même R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach* (erklärt), p. 496 : « (In) Sir 51, 10 wird fast wörtlich Ps 89, 27 zitiert ».

[49] D'après R. Smend (o. c., p. 500) וָאֲרוֹמֵם (hébr. v. 14) serait introduit sous l'influence de וָאָרִים (v. 13), mais selon le grec et le Ps 89, 27 ce mot devrait être changé en ואקרא. L'expression כִּי אַתָּה (v. 14b) serait due à la répétition de אָבִי אָתָּה (v. 14a) ; ou encore il suppose une autre possibilité, à savoir que l'original au lieu de אתה כי (v. 14a-b) porterait אדני, comme en effet le grec lit κύριος et le Syr. מריא ; en ce cas, c'est cette parole qui aurait par la suite donné origine à אתה כי ; nous aurions donc : ואקרא יהוה אבי אתה גבור ישעי ou ואקרא יהוה אבי ואדני אתה גבור ישעי. - cf. aussi N. Peters, o. c., p. 304. Id., *Das Buch Jesus Sirach*, p. 441. - A. Fuchs, *Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ecclesiasticus*, p. 98. - D'ailleurs, G. Dalman voulait déjà, en s'appuyant sur le grec, reconstruire de la même façon le texte original, à savoir : יהוה אבי ואדני (Yahvé, mon Père et mon Seigneur) (*WJ*, p. 151).

[50] Cf. C. G. Bretschneider, *Liber Jesu Siracidae graece*, pp. 683 s. - L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, V, 254 : « Dominum Patrem Domini ... Expression très remarquable, qui ne peut s'expliquer, comme l'ont parfaitement compris les commentateurs catholiques, qu'à la manière des mots « Dixit Dominus Domino meo » du

qu'ils attribuaient à une erreur de la version grecque ou même considéraient les mots comme une interpolation chrétienne [51]. Les premiers, pour réfuter cette dernière assertion, ont fait valoir que l'Écriture, déjà bien avant l'Ecclésiastique, parle du Seigneur Père et du Seigneur son Fils. Ainsi l'auteur de l'Ecclésiastique ferait allusion au Ps 2, 7 ou 110, 1 : « Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου (Le Seigneur a dit à mon Seigneur : siège à ma droite) ». De nos jours, et de plus en plus, on voit pourtant dans cette appellation une « interprétation chrétienne » introduite après coup [52]. Pour éviter cette difficulté quelques auteurs voudraient tout simplement changer le κυρίου de la version grecque en κύριον [53] et lisent : ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κύριον μου, comme le fait la version éthiopienne [54]. Toutefois la difficulté de savoir si l'allure messianique du texte en question est originale ou non, n'affecte pas directement l'appellation de Dieu comme Père qui s'y trouve en toute hypothèse.

La question essentielle pour notre sujet est de savoir si ce titre de « Père » (אבי) est à comprendre comme un vocatif, un accusatif ou un nominatif. D'après les versions grecque, syriaque et latine, on devrait avoir un accusatif dans le texte original. Plusieurs auteurs ont conclu avec N. Peters [55], contre les versions grecque, syriaque et latine, que ce אבי est un vocatif, comme ils croyaient le trouver dans Ps 89, 27. Cependant en Eccli 51, 14 ce n'est pas à proprement parler une invocation de Dieu comme Père, mais certainement une simple affrmation de la paternité divine : « אָבִי אָתָּה (tu es mon Père) »... (nominatif !), de même que dans Ps 89, 27 : « tu es mon Père (אָבִי אָתָּה), mon Dieu et le rocher de mon salut ». L'auteur de Eccli 51 remercie Dieu de la délivrance d'un grand péril et appuie son action de grâces sur les paroles de l'Écriture.

Bref, voici ce qui nous reste de ces quatre textes du livre de l'Ecclésiastique. Pour 51, 1, les versions portent une leçon tout à fait différente et aucune d'elles ne concorde avec le texte hébreu. Il est possible que celui-ci reprenne une formule du livre de l'Exode : « Dieu de mon père ». Par conséquent, n'ayant ni la certitude d'être en présence d'un texte ori-

---

Ps 109, 1. Le premier « Dominus » désigne donc Dieu le Père et le second, Dieu le Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ ». - J. A. PETIT, *L'Ecclésiastique*, pp. 643 s.

[51] PETERS, *Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, p. 304. Id., *Das Buch Jesus Sirach*, p. 441. - P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, p. 51 : « der griechische Text ist glossiert ».

[52] C. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, p. 836 : « Le premier stique du v. 10 est nettement messianique : Le Christ étant fils de Dieu (cf. Ps 2, 7), mais peut-être est-il dû à une interpolation chrétienne ». - H. DUESBERG et P. AUVRAY, *Le livre de l'Ecclésiastique* (*BJ*), p. 225, note c : « Cette expression fait songer à une *interprétation chrétienne* introduite dans le texte grec ». - L. CERFAUX, art. cit., p. 742, note 8 : « Il s'agit sans aucun doute d'un texte corrompu, soit par une main chrétienne, soit par une inadvertance de traduction ou de copie ».

[53] DALMAN, *WJ*, p. 151. - G. SCHRENK, art. cit., p. 979, note 209.

[54] Cf. R. SMEND, o. c., p. 500.

[55] *Das Buch Jesus Sirach*, p. 441.

ginal, ni celle d'être en présence d'une invocation de la paternité divine, nous sommes en droit d'éliminer ce texte de notre considération. De même on peut récuser 51, 10 (14), qui, quoique bien attesté par l'hébreu, ne constitue pourtant pas une invocation de Dieu comme Père. Il ne nous reste donc que 23, 1. 4.

§ 2. *Étude du vocabulaire et des idées de Eccli* 23, 1. 4 : κύριε πάτερ καὶ δέσποτα (Θεὲ) ζωῆς μου.

1. κύριε

D'après le Codex B, le nom κύριος revient environ 200 fois dans le livre de l'Ecclésiastique [56] et, à quelques exceptions près, toujours comme nom propre. Soit seule, soit accompagnée d'autres titres divins, cette invocation dans la prière est plus fréquente dans ce livre que le titre de « Père ».

Κύριε employé seul entre dans la prière pour la délivrance et la restauration d'Israël : « Qu'elles (= les nations) te connaissent, tout comme nous avons connu, qu'il n'y a pas d'autre Dieu que toi, Seigneur (κύριε) » (36, 4). Un peu plus loin : « Exauce, Seigneur (κύριε) la prière de tes serviteurs selon la bénédiction d'Aaron sur ton peuple. Et que tous, sur la terre, reconnaissent que tu es le Seigneur (κύριος), le Dieu éternel (36, 16-17) [57]. De même dans l'Hymne d'action de grâces : « Alors je me souvins de ta miséricorde Seigneur (κύριε) et de tes œuvres, de toute éternité » (51, 8).

Κύριε — avec d'autres épithètes — se trouve précisément dans la prière que nous sommes en train d'étudier et dans 51, 1, que nous venons de voir.

Ces exemples incitent à penser que dans le livre de l'Ecclésiastique c'est le mot κύριε qui est le terme courant pour invoquer Dieu. Cette constatation semble d'autant plus vraisemblable, si nous considérons la fréquence avec laquelle le mot κύριε est employé dans les autres livres de la même époque. Par exemple : Sag 9, 1 : « Dieu des Pères, Seigneur (κύριε) de miséricorde » ; 10, 20 : « les justes ... célébrèrent, Seigneur (κύριε), ton saint Nom » ... ; 12, 2 : « pour qu'ils se détournent du mal et croient en toi, Seigneur (κύριε) » ; 16, 12 : « c'est ta parole, Seigneur (κύριε) qui guérit tout » ; v. 26 : « Ainsi, Seigneur (κύριε), tes enfants bien-aimés l'apprendraient : ce ne sont pas les (diverses) espèces de fruits qui nourrissent l'homme, mais c'est ta parole qui conserve ceux qui croient en toi » ; 19, 9 : « ...te célébrant, Seigneur (κύριε), toi leur libérateur » ; v. 22 : « Qui,

---

[56] BAUDISSIN, *Kyrios,* I, 408 ss.

[57] Cependant dans ces deux versets (16 et 17) le terme de κύριος n'est pas sûr ; il manque dans l'hébreu et dans les versions latine et syriaque.

de toutes manières, Seigneur (κύριε), tu as magnifié ton peuple et l'as couvert de gloire ». 3 Mac 2, 2 : κύριε, κύριε; cf. 6, 15. Bar 2, 14 : « Écoute, Seigneur (κύριε), notre prière et notre supplication » ; 3, 2 : « Écoute, Seigneur (κύριε) et aie pitié » ; cf. 2, 16. 18 ; Jdt 16, 13 ; Dan 9, 13-16. 19 ; 14, 35 [58].

Κύριε est donc le titre usuel à cette époque pour s'adresser à Dieu ; c'est celui qui donne l'espoir d'être exaucé. Ceci résulte en particulier des épithètes et des titres qui très souvent l'accompagnent. Certains d'entre eux, par exemple : παντοκράτωρ (Tout-puissant) (Eccli 50, 17 ; Bar 3, 1. 4; 3 Mac 5, 7), ὕψιστος (très Haut) (Eccli 47, 5), δυνάστης (Tout-puissant) (46, 16), μέγας (grand) (43, 5 ; 46, 5), βασιλεύς (Roi) (51, 1 ; Jdt 9, 12) et δεσπότης (maître) [59], font ressortir la grandeur de Dieu, sa puissance et sa souveraineté, mais d'autres, comme ἐλεήμων (miséricordieux) (Eccli 48, 20 ; Sag 9, 1 ; 3 Mac 5, 7), οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων (compatissant et miséricordieux) (Eccli 2, 11), μακρόθυμος (qui a de la longanimité : patient) (5, 4), mettent en relief la bonté et la miséricorde de κύριος, comme un trait essentiel auquel il ne renoncera jamais : « ὁ δὲ κύριος οὐ μὴ καταλίπῃ τὸ ἔλεος αὐτοῦ (mais Dieu ne renonça jamais à sa miséricorde) » (47, 22).

Par conséquent, il semble bien que dans la prière examinée (23, 1, 4), κύριε soit le terme propre et par excellence de l'invocation à Dieu, tandis que les mots qui suivent πάτερ et δέσποτα ne sont que de simples épithètes. De même que ἐλεήμων, οἰκτείρμων, μακρόθυμος, ces épithètes (πάτερ et δέσποτα) mettent en relief le caractère spécifique de celui qu'on invoque comme κύριε, dans l'attente d'une faveur ou pour le remercier d'une grâce reçue.

2. πάτερ

Le titre de « Père » se trouve déjà dans la prière d'Is 63, 15-16 ; 64, 7, mais il n'est alors qu'une simple affirmation de la paternité divine à titre collectif. C'est dans Eccli 23, 1. 4, qu'il apparaît pour la première fois dans l'A.T., comme invocation. On peut donc se demander si les idées grecques n'ont pas exercé une influence sur l'auteur du livre saint. Toutefois, lorsqu'il s'agit de l'emploi d'un mot dans les religions différentes, il faut être assez réservé pour ne pas conclure immédiatement à un emprunt de vocabulaire ou encore, ce qui est pire, à un emprunt d'idées. Cette réserve s'impose d'autant plus quand il s'agit de l'Eccli 23, 1. 4, puisque ce titre est encore attesté par certains apocryphes.

Parmi les apocryphes d'origine hellénistique, c'est surtout le 3e livre des Machabées qui est important. Ce livre écrit en grec fut composé en

[58] On peut voir W. FOERSTER, art. κύριος, pp. 1081-1083.
[59] Cf. plus bas, pp. 71 s.

Égypte par un Juif helléniste, peut-être même à Alexandrie, au dernier siècle avant J.-C. ou au premier siècle de notre ère [60]. Il relate comment les Juifs persécutés s'adressaient à Dieu comme à leur Père. Enfermés dans l'hippodrome pour y être écrasés, ils ne cessaient tous ensemble d'invoquer avec larmes « τὸν παντοκράτορα κύριον καὶ πάσης δυνάμεως δυναστεύοντα, ἐλεήμονα Θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα (le Seigneur Tout-puissant et Maître de toute domination, leur Dieu miséricordieux et leur Père) » (5, 7). Dans la prière du prêtre Eléazar, Dieu est aussi invoqué comme Père : « O Roi très puissant, Suprême, Dieu Tout-puissant, qui gouverne tout l'univers avec tant de miséricorde, jette un regard sur la semence d'Abraham, sur les enfants du juste Jacob, sur ce peuple qui est ta portion, qui est étranger dans une terre étrangère où il est injustement en train de périr. *O Père* (πάτερ), toi qui as fait périr Pharaon » ... (6, 2-4) [61]. Enfin, la même invocation revient dans 6, 8 : « *ô Père* (πάτερ) ».

La Vie d'Adam et Ève [62] atteste également cet usage, bien que ce titre y soit au nominatif (ὁ πατήρ). Voici la prière d'Ève : « J'ai péché, ô Dieu, j'ai péché, *ô Père de tout* (ὁ πατὴρ τῶν πάντων), j'ai péché contre toi, j'ai péché contre tes élus les anges » ... (v. 32). Plus loin Ève dit à Seth : « Vois les sept cieux ouverts et vois comment le corps (autre version : âme) de ton père (= Adam) est prosterné et tous les anges avec lui prient pour lui et disent : Pardonne-lui, *ô Père de tout* (ὁ πατὴρ τῶν ὅλων), car il est ton image. Mon fils Seth, que sera-ce cela, sera-t-il un jour livré aux mains du Père invisible, notre Dieu ? » (v. 35) [63].

Ces références laissent entrevoir que l'invocation « πάτερ » n'était pas ignorée du Judaïsme hellénistique. Par conséquent, celle de Eccli 23, 1. 4, n'est pas une exception. Elle se trouve encore dans Sag 14, 3, qui date de cette époque. Le traducteur de l'Ecclésiastique se sert d'un terme courant dans son milieu et cette déduction semble d'autant plus vraisemblable, que ce terme était déjà présent dans les LXX. Sans doute les invocations trois fois répétées, « κύριε, συ πατὴρ ἡμῶν », de la prière d'Isaïe ne sont-elles pas passées inaperçues au traducteur de l'Ecclésiastique, petit-fils de l'auteur, familiarisé avec la Bible et connaissant bien le grec des Septante.

---

[60] J. B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *DBS*, I, col. 428-430. Id., *De Libris apocryphis*, dans *Institutiones Biblicae*, I[6], 182.

[61] D'après le texte grec πάτερ termine le v. 3, mais il est aussi possible que cette invocation commence le v. 4.

[62] Cet apocryphe fut primitivement rédigé en hébreu, peut-être vers la fin du premier siècle av. J.-C. De cet original il existe une version latine, faite sur une traduction grecque, ensuite un texte grec, intitulé par C. TISCHENDORF : « Apocalypse de Moïse » (*Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1866, pp. 1-23) et encore d'autres versions. - cf. J. BONSIRVEN, *La Bible Apocryphe*, pp. 215-221. - J. B. FREY, *Adam* (Livres apocryphes sous son nom), dans DBS, I, col. 101-106. Id., *De libris apocryphis*, dans *Institutiones Biblicae*, I[6], 183 s.

[63] BONSIRVEN, *La Bible Apocryphe*, pp. 219 s.

Il lui suffisait d'y puiser son vocabulaire, soit pour traduire la prière formulée par son grand-père, soit pour l'exprimer à sa manière, en lui donnant un accent nouveau. Ainsi la possibilité d'une influence hellénistique directe dans notre texte devient moins probable. Cette conclusion peut encore être renforcée, si l'on compare les idées générales sur la paternité de Dieu de ce livre à celles des livres plus anciens de l'A.T.

En effet, plusieurs textes font voir que le livre de l'Ecclésiastique se tient toujours au cadre traditionnel des idées de la paternité de Dieu vis-à-vis d'Israël. Comme jadis, Dieu est Père d'Israël et celui-ci est son fils, son premier-né. Cette croyance est nettement attestée dans l'Ecclésiastique [64], comme elle l'est aussi dans d'autres livres de l'époque [65]. Sur d'autres points encore, l'Ecclésiastique adopte l'idée de la paternité divine de ses prédécesseurs. L'attention si particulière que le Pentateuque et les prophètes ont portée aux opprimés et aux pauvres de la société, a trouvé également son expression dans l'Ecclésiastique, comme en général dans les livres sapientiaux [66]. Mais dans l'Ecclésiastique la sollicitude envers les pauvres, les orphelins, les veuves, est en outre mise en relation avec la paternité divine : « Sois pour les orphelins comme un père (ὡς πατήρ) et comme un mari viens en aide aux veuves (לִיתוֹמִים) [67] et tu seras comme le fils du Très Haut (ὡς υἱὸς ὑψίστου) qui t'aimera plus que ne fait ta mère » (Eccli 4, 10). Ce texte évoque le Ps 68, 6, l'un des plus beaux, qui relate les grandes étapes de l'histoire d'Israël. En rappelant la puissance et la bonté de Dieu, témoignées au cours de l'histoire, le psalmiste proclame son Seigneur : « Père des orphelins, défenseur des veuves » ... (v. 6). Dieu est donc « Père » des faibles et des pauvres, de ceux qui sont le plus exposés aux injustices de la société. Et Eccli 4, 10, ajoute que Dieu est aussi Père de celui qui se porte comme défenseur de la veuve et de l'orphelin. Il l'aimera comme son fils et l'enveloppera d'un amour plus tendre encore que l'amour maternel (cf. Is 49, 15). Père de l'indigent, Dieu est donc éga-

---

[64] La prière pour la délivrance et la restauration d'Israël en rend témoignage (36, 1-17) ; par exemple, v. 11 : « Aie pitié, Seigneur du peuple appelé de ton nom, d'Israël, que tu as fait semblable à un premier-né (ὅν πρωτογόνῳ [S^{c}: πρωλολόκω] ὡμοίωσας) ». Ce texte rappelle Ex 4, 22 : « υἱὸς πρωτότοκός μου Ισραηλ (mon fils premier-né, c'est Israël) » ; cf. Jer 31, 9 ; Os 11, 1 ; Sag 18, 13.

[65] *Dieu, Père d'Israël* : Tob 13, 4 ; Sag 11, 10 ; 3 Mac 7, 6 ; *Israël, fils de Dieu* : Sag 18, 13 ; *Israël, premier-né de Dieu* : Ps Sal 18, 4 : « ta correction vient sur nous comme sur un fils aîné, unique (ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ) » ; 4 Esd 6, 58 : « Nos autem, populus tuus, quem vocasti primogenitum, unigenitum ... (Et nous ton peuple, celui que tu as appelé le premier-né, l'unique) » ; Jub 2, 20 ; cf. 19, 29 ; *Israélites, fils de Dieu* : Sag 9, 7 ; 12, 19. 21 ; 16, 26 ; 18, 4 ; Ass Mos 10, 3 ; Jub 1, 24 ; Hen 62, 11.

[66] Eccli 4, 1-10 ; 7, 32-36 ; cf. Prov 14, 31 ; 15, 25 ; 17, 5 ; 19, 17 ; Job 20, 19 ; 22, 6-9 ; 24, 3. 9. 21 ; Sag 2, 10.

[67] Grec : τῇ μητρὶ αὐτῶν (à leur mère).

lement Père de celui qui, dans la justice et l'amour secourt les éprouvés et les nécessiteux. Par ce trait la doctrine de Eccli 4, 10, surpasse incomparablement les conceptions grecques déterminant les relations avec les pauvres [68] ; de part et d'autre elle prépare le passage à l'idée qui en découle immédiatement [69], à savoir que les hommes qui vivent vertueusement sont nommés les fils de la Sagesse divine personnifiée [70]. La Sagesse les rend semblables à Dieu et cette filiation s'épanouira dans la vie future où les justes jouiront de tous les biens dans l'intimité du Père [71]. Dans le texte étudié, Eccli 23, 1. 4, le juste animé de confiance filiale, invoque en effet le Seigneur comme Père de sa vie.

Ainsi, non seulement le livre de l'Ecclésiastique continue l'idée traditionnelle de la paternité divine, mais il y joint en outre un approfondissement notable. Les devoirs vis-à-vis de Dieu, Père de la nation, se sont précisés avec le temps : imiter la bonté de Dieu, porter une attention particulière à ceux dont il est censé être le Père d'une manière toute spéciale, c'est-à-dire aux faibles et aux pauvres. La fidélité à ces devoirs fait ressortir l'importance de la justice personnelle pour être vrai fils de Dieu. Sur ce point la doctrine de l'Ecclésiastique, comme celle de la Sagesse, est très claire. Pour pouvoir se nommer fils de Dieu et l'invoquer comme Père, il faut que ce cri filial se fonde sur des valeurs intérieures.

Ces aspects sont aussi mis en relief dans le livre des Jubilés, un apocryphe de l'époque (2e s. av. J.-C.). Quand les Israélites s'attacheront à Dieu et à ses commandements, Dieu sera leur Père et ils seront ses enfants [72].

---

[68] Cf. A. EBERHATER, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, p. 26. - C. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, p. 588.

[69] A. VACCARI, *I libri poetici*, p. 335 : « In premio del far da padre agli orfani, Iddio ti terrà in luogo di figlio. Questo concetto prepara il passaggio alla lezione seguente, dove i fedeli sono chiamati figli della Sapienza divina (v. 11) ... personificata, che è Dio stesso (cf. v. 18 s.) ».

[70] Eccli 4, 11 ; « La Sagesse élève ses enfants et prend soin de ceux qui la cherchent » ; cf. Prov 8, 12-21 ; 1, 20-25 ; 9, 1-6. - Il est à noter que dans la Stoa aussi ce sont les sages et les bons qui sont censés avoir en propre Dieu pour Père : « Entre les hommes de bien et les dieux il existe une amitié (inter bonos viros ac deos amicitia est) dont la vertu est le lien : une amitié, que dis-je ? une affinité, une parenté ; car l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée. Il est son disciple et son émule, il est sa vraie progéniture, et ce sublime créateur, inflexible sur la pratique des vertus, l'élève avec la rigueur d'un père de famille sévère » (SÉNÈQUE, *De Providentia*, I, 1, 5 ; éd. R. WALTZ, *Sénèque*, *Dialogues*, Paris 1927) ;

« Dieu a pour les hommes de bien l'âme d'un père et les aime vigoureusement (Patrium Deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat) : que le travail, dit-il, les souffrances et les privations les tiennent sans cesse en haleine, ainsi s'acquiert la véritable force » (SÉNÈQUE, o. c., I, 2, 6 ; éd. R. WALTZ).

[71] Cf. Sag 3, 1. 3. 7-9 ; 4, 7 ; 5, 15-16.

[72] Jub 1, 23-25. 28 : (les Israélites) « se convertiront à moi en toute droiture

Le πάτερ de Eccli 23, 1. 4, apparaît donc à la fois comme l'expression d'une idée traditionnelle et comme la manifestation de la piété individuelle et filiale d'un fidèle envers son Dieu, qu'il invoque sous le titre de « Père ».

3. δέσποτα

Cette invocation ne se présente que deux fois dans le livre de l'Ecclésiastique : en 23, 1, où pourtant le Codex A lit Θεέ, ensuite seulement au chap. 36, 1 : « 'Ελέησον ἡμας, δέσποτα ὁ Θεὸς πάντων ... (Aie pitié de nous, maître, Dieu du monde) », mais ici encore cette parole est omise par le Codex A et par la version latine.

D'après K. H. Rengstorf [73], c'est 25 fois qu'on trouve dans la Bible grecque le mot δέσποτα employé comme invocation, soit seul [74], soit associé à κύριε [75]. On le rencontre aussi dans les apocryphes de l'époque hellénistique [76], mais d'une manière générale ce titre y est beaucoup moins fréquent que κύριε [77]. Les Psaumes ne le connaissent pas.

Hors de la Bible, parmi les hellénistes, Philon d'Alexandrie s'en sert, surtout comme invocation [78]. Particulièrement caractéristique et intéressant est le cas de Josèphe [79]. Chez lui, aucune prière avec πάτερ, quoiqu'il nomme Dieu : « Père d'Israël » ou « Père tout court » ; il unit même parfois πατήρ avec δεσπότης [80], mais il n'emploie jamais l'invocation πάτερ dans la prière. C'est δέσποτα, qu'il emploie le plus souvent, d'ordinaire seul [81], une fois avec κύριε [82].

---

et de tout leur cœur et de toute leur âme ... et je créerai en eux un esprit saint, et je les purifierai de sorte qu'ils ne se détourneront plus de moi ... Et leurs âmes s'attacheront à moi et à tous mes commandements et ils accompliront mes commandements et je serai leur Père et ils seront mes enfants. Et ils seront tous appelés les enfants du Dieu vivant, et tous les anges et tous les esprits connaîtront oui, connaîtront que ceux-ci sont mes enfants et que je suis leur Père en droiture et justice et que je les aime ... et tous connaîtront que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob » ...

[73] Art. « δεσπότης », p. 44.

[74] Dan 3, 37 ; 9, 8. 16. 17. 19 ; Tob 3, 14 (S) ; 8, 17 ; Jdt 9, 12 ; 2 Mac 15, 22 ; Bar 6, 5 ; Sag 11, 26.

[75] Gen 15, 2. 8 ; Jer 1, 6 ; 4, 10 ; Dan 9, 15.

[76] 3 Mac 2, 2 ; 6, 5. 10 ; 1 Esd 4, 60 (LXX) ; Vita Adae § 42 ; 4 Esd 3,4 ; 5, 23 ; 12, 7.

[77] Cf. BAUDISSIN, *Kyrios*, II, 153 s.-RENGSTORF, art. cit., pp. 44 s.

[78] BAUDISSIN, o. c., p. 157.

[79] Cf. A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott* ? pp. 8 ss. - G. SCHRENK, art. cit., p. 979.

[80] « ὁ θεὸς πατὴρ καὶ δεσπότης τοῦ 'Εβραίων γένους » (*Ant. Jud.*, V, 93 = V, I, 25) ; « ὁ πάντνων πατήρ » (ibid., II, 152 = II, VI, 8) ; « πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης ὁ θεὸς ὤν » (ibid., I, 20 = I, préambule ; I, 230 = I, XIII, 3 ; VII, 380 = VII, XIV, 11) (éd. B. NIESE).

[81] *Ant. Jud.*, II, 270 = II, XII, 2 ; V, 41 = V, I, 13 ; VIII, 23 = VIII, II,

Ainsi ce terme, déjà connu des LXX, devient-il peu à peu plus familier aux approches de l'ère chrétienne. On comprend dès lors que l'auter de l'Ecclésiastique s'en serve, à l'imitation de ses contemporains.

Quelques textes, dans lesquels ce terme est détermité par d'autres additions, laissent transparaître son sens spécifique. Ainsi : δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς (Jdt 9, 12) ; δέσποτα πάσης κτίσεως (3 Mac 2, 2) ; ὁ πάντων δεσπότης (Sag 6, 7 ; 8, 3) ; δέσποτα τῶν πατέρων (1 Esd 4, 60 LXX) [83]. Ces additions mettent en évidence la Toute-puissance divine et, dès lors, il devient plus aisé de comprendre Eccli 23, 1. 4. Étendant son pouvoir, sa Toute-puissance, aussi bien sur le Ciel que sur la terre, sur toutes les créatures et sur chacune en particulier, le Seigneur est également Maître de la vie : δέσποτα ζωῆς μου. Ainsi conçue, l'invocation de Dieu comme δέσποτα apparaît comme l'expression de la reconnaissance et de l'adoration envers Dieu, dans sa souveraineté, c'est-à-dire en tant que Maître du monde et de la vie.

* * *

Les trois titres divins qui composent l'invocation de Eccli 23, 1. 4, sont attestées soit dans les LXX, soit dans d'autres livres de l'époque. Toutefois, dans cette invocation composée, la primauté doit être donnée au κύριε, car c'est le vocable qui était le plus fréquemment employé à l'époque pour s'adresser à Dieu. Ainsi l'auteur se sert-il du vocabulaire de son temps, d'un vocabulaire devenu courant dans le milieu alexandrin. Il donne cependant à ce vocabulaire un nouvel accent, car le Dieu qu'il invoque sous le titre de Seigneur, il l'appelle tout à la fois Père et Maître de « sa » vie. Par cette invocation le juste exprime une des vérités fondamentales de la foi juive : pour un juif, la vie n'est pas concevable indépendamment de Dieu, de Yahvé. C'est de lui que tout dépend : Dieu est donc aussi Père et Maître de la vie.

Mais, si l'épithète δέσποτα exprime la Toute-puissance de Dieu, celle de πάτερ fait ressortir sa bonté et son incompréhensible amour. Elle ajoute un sens beaucoup plus pénétrant à la prière en question. Nous avons vu la profondeur du contenu de ce terme : il remémore les bontés et les miséricordes divines pour le peuple élu, et cela tout au long de son histoire. Ce terme de « Père », employé déjà dans la prière d'Isaïe, le juste le reprend

---

1 ; VIII, 107, 111 = VIII, IV, 2, 3 ; XI, 64 = XI, IV, 9 ; XI, 162 = XI, V, 6 ; XI, 230 = XI, VI, 8 (éd. B. NIESE).

[82] *Ant. Jud.*, XX, 90 = XX, IV, 2 (éd. B. NIESE).

[83] De même chez JOSÈPHE : « δέσποτα τῶν ὅλων » (*Ant. Jud.*, IV, 46 = IV, III, 3) ; « δέσποτα τῶν ἐπ' οὐρανοῦ τε καὶ γῆς καὶ θαλάσσης » (ibid., IV, 40 = IV, III, 2) ; « δέσποτα παντὸς αἰῶνος καὶ δημιουργὲ τῆς ὅλης οὐσίας (Maître de toute éternité ... et créateur de tout l'univers) » (ibid., I, 272) (éd. B. NIESE).

à son tour comme invocation personnelle et le transpose ainsi en relations individuelles. Telle est son originalité. En effet, c'est la première fois que l'on voit dans l'A.T. un particulier invoquer Dieu comme Père, comme « Père ... de sa vie ». Eccli 23, 1. 4, marque donc un notable progrès, un enrichissement par rapport aux données antérieures. Tel est le développement de la notion de paternité divine : le Père de la nation devient le Père de l'individu qui, fidèle et attaché à la volonté de Dieu, l'invoque dans sa prière à titre personnel comme son propre Père.

C'est ainsi, semble-t-il, que s'expliquent les origines et les fondements de cette prière, dont l'arrière-fond est tout traditionnel puisque l'idée de la paternité divine plonge de profondes racines dans l'A.T. Que la prière d'Isaïe ait facilité un tel progrès, c'est assez probable, étant donné la grande influence que cette prière a exercée sur le Judaïsme postérieur et surtout sur le Rabbinisme.

Art. II. L'Invocation de Dieu comme Père en Sag 14, 3 : ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια

L'auteur de cette prière invoque Dieu comme Père, Père tout court, Père de tous. Jusqu'à présent nous n'avons pas rencontré dans les livres de l'A.T., une telle idée de la paternité divine, pas même dans la prière de l'Ecclésiastique. Le livre de la Sagesse en est le premier témoin. Dans les exemples cités plus haut à propos de πάτερ, cette invocation est ou bien accompagnée d'autres épithètes, ou bien placée dans un contexte dont les idées ne dépassent pas les frontières nationales [84]. Les limites du nationalisme religieux juif paraissent donc être dépassées et Yahvé, Père du peuple élu, Père d'Israël, semble devenir Père de tous les hommes, Père du monde entier. Qui ne serait frappé d'une telle évolution ? A quoi est-elle due ? Prend-elle racine dans la doctrine de ses devanciers ou est-elle due aux influences grecques contemporaines ? Pourrait-on dire qu'en s'adressant à Dieu comme Père, l'auteur de la Sagesse participe à ce courant d'idées ? Il est hors de doute que ce livre, dont la langue originale est le grec et dont l'auteur est un Juif d'Alexandrie, « d'une très remarquable culture grecque » [85], a subi jusqu'à un certain degré l'influence de son milieu

---

[84] La « Vie d'Adam et Ève » renferme aussi des expressions universalistes (cf. plus haut, p. 68), mais cet apocryphe semble être postérieur au livre de la Sagesse ; celui-ci paraît avoir été écrit « vers le milieu du premier siècle avant notre ère » (E. Osty, *Le livre de la Sagesse* (*BJ*, éd. en un volume), p. 868), tandis que celui-là peut être un peu plus tardif (cf. plus haut, note 62).

[85] M. J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières*, p. 86. - Cf. J. Weber, *Le livre de la Sagesse*, p. 396.

et de la pensée courante. S. Jérôme l'avait déjà constaté [86] et on ne saurait s'étonner qu'il en fût ainsi. Normalement chaque homme est fils de son milieu. Mais pour ne pas exagérer cette influence de la pensée grecque, comme on serait facilement tenté de le faire, il faut la situer dans ses vrais limites en étudiant les idées de l'auteur et son vocabulaire. C'est à quoi nous allons nous appliquer, d'ailleurs très brièvement, pour le verset qui nous intéresse.

Dans les premiers versets du chap. 14, qui constitue une digression sur la navigation, l'auteur montre la folie du païen qui implore les idoles avant de voyager en mer. Dans l'antiquité, on le sait, les vaisseaux portaient souvent l'effigie d'une divinité qu'on implorait avant d'appareiller [87]. L'auteur inspiré se moque d'une telle idolâtrie. Il démontre, d'une part l'impuissance des idoles qu'on adore, qui d'ailleurs ne sont que du bois, et d'autre part la sottise des adorateurs, car il sait, lui, que, dans le monde, tout est gouverné et dirigé par la paternelle Providence de Dieu (ἡ σή, πάτερ ... πρόνοια). La terminologie employée pose un certain nombre de questions. Pour comprendre le sens et la portée du mot πάτερ, l'examen de πρόνοια, qui fait partie de cette invocation, ne sera pas inutile.

§ 1. πρόνοια

Ce mot que l'auteur de la Sagesse emploie trois fois (6, 7 ; 14, 3 ; 17, 2) pour désigner la Providence divine est inconnu des LXX, mais on le rencontre assez fréquemment chez les auteurs grecs. Comme c'est la première fois qu'il apparaît ici dans l'A.T., plusieurs auteurs croient y découvrir l'influence du platonisme ou du stoïcisme sur ce livre [88].

Chez les Grecs, ce terme se trouve pour la première fois sous la plume d'*Hérodote* [89]. Si *Platon* est le premier philosophe à s'en servir [90], l'idée

---

[86] *Praefatio in libros Salomonis* : « ipse stilus graecam eloquentiam redolet » ; cf. BIBLIA SACRA, iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii P. P. XII, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ... edita. Libri Salomonis, id est : Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, ex interpretatione sancti Hieronymi, cum praefationibus et variis capitulorum seriebus, Romae 1957, p. 5.

[87] J. WEBER, o. c., p. 491.

[88] F. FELDMANN, *Das Buch der Weisheit*, p. 95 : « Der Ausdruck " Vorsehung " ist der griechischen Literatur oder Philosophie entlehnt ». - cf. C. L. W. GRIMM, *Das Buch der Weisheit*, ad 14, 3. Id., *Kommentar über das Buch der Weisheit*, ad 6, 7. - A. DILLMANN, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, p. 300.

[89] HÉRODOTE, III, 108 : « J'imagine que la divine providence (του θείου ἡ προνοίη), étant, comme il est naturel de penser pleine de sagesse ... » (éd. Ph. E. LEGRAND, *Hérodote*, Paris 1939).

Déjà au VIe s. av. J.-C. le philosophe éléate XÉNOPHANE de Colophon et ANAXAGORE, au Ve s. av. J.-C., ont parlé d'une intelligence et d'un principe ordonnateur du monde (νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει) ; cf. Ph. E. LEGRAND, *Hérodote*, p. 150, note 1.

en soi se trouve déjà chez *Socrate*[91]. Cependant, c'est surtout la théologie stoïcienne qui développe la notion de providence en faisant un large usage de ce terme. Pour ces philosophes, la providence est, en quelque sorte, une idée de prédilection et ils tâchent d'exprimer à travers elle leur foi profonde en la bonté et l'amour de Dieu. On la nomme le « Logos », l'« âme du monde », la « cause de son développement harmonieux »[92], et c'est elle qui est dite avoir organisé et régi le monde de tout temps[93]. Sa bonté et ses bienfaits[94] s'étendent à tous les hommes, aux bons comme aux méchants[95]. Tout comme l'auteur du livre de la Sagesse, les philosophes établissent une relation entre cette providence et la paternité divine[96].

Voilà donc, à première vue, une frappante et séduisante analogie avec la doctrine de Sag 14, 3 ; elle incline à faire penser que c'est bien là qu'il faudrait chercher l'origine du vocabulaire et même des idées de notre texte. En effet, en Sag 14, 3, tout comme dans la doctrine stoïcienne, on parle de la Providence divine et de la Paternité de Dieu. Mais est-ce bien dans le même sens ? Est-ce vraiment là qu'il faut chercher l'origine des idées de la Sagesse et même l'origine de son vocabulaire ? Sur ces points très importants, il y a tout avantage à mettre en lumière la pensée de l'auteur de la Sagesse concernant cette πρόνοια ; cela nous permettra par la suite de

---

[90] Tim., 30 c : « Il faut dire, d'après la vraisemblance, que ce monde est vraiment un animal doué d'une âme intelligente par *la providence divine* (διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ... πρόνοιαν), qui l'a produit » ; (cf. 44c). - P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, p. 111.

[91] Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 4, 18. Socrate semble être le premier parmi les philosophes à affirmer cette idée, quand il dit que Dieu prend soin du monde comme l'âme prend soin du corps. Pourtant il n'emploie pas le mot πρόνοια qu'on trouvera ensuite chez Platon.

[92] J. WEBER, o. c., p. 492 - H. PREISKER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, pp. 58 ss.

[93] CICERO, *De nat. deorum*, II, 30 : « Dico igitur providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari ».

[94] PLUTARQUE, *De adulatore et amico*, 22 : « Sic etiam deos puto plerumque occulte benefacere, cum ea sint natura, ut ipsa sua beneficentia delectentur » (éd. PLUTARCHI CHAERONENSIS, *Scripta Moralia*, graece et latine, Paris 1885, 1890).

[95] SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, IV, 26, 1 : « Si tu imites le dieu, dit-on, fais du bien même aux ingrats ; car les scélérats aussi voient le soleil se lever pour eux ; les pirates aussi voient s'ouvrir à eux les mers ». Ibid., 28, 3 : « Dieu aussi a fait au genre humain tout entier certains présents, dont le bénéfice n'est interdit à personne. Et en fait il était impossible que le vent fut favorable aux gens de bien et contraire aux méchants » ; (éd. F. PRÉCHAC, *Sénèque, Des Bienfaits*, I, Paris 1926).

[96] Ainsi lit-on chez SÉNÈQUE : « Proinde, quisquis es inicus aestimator sortis humanae, cogita, quanta nobis tribuerit *parens noster* (considère tout ce que nous a accordé notre Père), quanto valentiora animalia sub jugum miserimus, quanto velociora consequamur, quum nihil sit mortale non sub ictu nostro positum » (De beneficiis, II, 29, 4). Et encore : « *Dieu a pour les hommes de bien le cœur d'un Père* (Patrium deus habet adversus bonos viros animum) et les aime vigoureusement : Que le travail, dit-il, les souffrances et les privations les tiennent sans cesse en haleine, ainsi s'acquiert la véritable force » (*De Providentia*, I, 2, 6).

mieux comprendre l'origine du mot πάτερ. En fait, la doctrine stoïcienne et celle de l'A.T. qui, toutes deux, connaissent l'idée de la Providence divine, diffèrent entre elles de façon fondamentale [97].

Quant à la notion elle-même de providence, les Stoïciens la conçoivent d'une manière qui est inconnue à la Sagesse et à tout l'Ancien Testament. Leur providence n'est rien d'autre que la loi de la nature, de sorte que tout ce qui arrive, arrive selon un certain déterminisme, une nécessité. C'est le destin (εἱμαρμένη), avec toutes ses conséquences, qui régit le cours des phénomènes et les évènements de l'histoire [98]. Dans une telle conception il n'y a place ni pour la liberté humaine, ni pour le miracle. D'après le livre de la Sagesse au contraire l'homme reste libre dans son action (Sag 1, 12-16 ; 2, 23-24) et il n'est aucunement question de déterminisme. Dans ce livre, la doctrine de la Providence n'est pas celle de la philosophie grecque ; elle plonge ses racines dans l'A.T. où, bien des pages, l'expriment fort clairement [99]. Mgr J. Weber a pu écrire : « Dieu exerce son activité normale vigilante, prévoyante, paternelle, au milieu des activités libres, tout en pouvant intervenir par le miracle d'une façon extraordinaire, s'il le veut. C'est toute la thèse que développe l'histoire sainte du peuple juif, ou que manifestent les récits concernant l'action divine sur les héros de la nation élue » [100]. Manifestement le livre de la Sagesse se rattache à cette doctrine. Après avoir raconté comment Dieu protégea son peuple en Égypte et pendant le séjour au désert (chap. 16-19), l'auteur termine par ces mots : « Qui, de toutes manières, Seigneur, tu as magnifié ton peuple et l'as couvert de gloire ; tu ne l'as pas dédaigné, en tout temps et en tout lieu tu l'as assisté ! » (19, 22). Quant à l'application de la Providence à la navigation, déjà le Ps 107 (vv. 23-30) nous parle de la protection spéciale de Dieu, qui conduit au port les navires assaillis par la tempête. De bonnes raisons permettent donc d'affirmer que l'idée de la Providence divine du livre de la Sagesse n'est pas celle du stoïcisme, mais bien celle de l'A.T.

Une autre question est celle de l'origine du terme πρόνοια. Il ne se rencontre pas dans les LXX ; par contre, on le trouve dans les livres apocryphes, tels que : 3 Mac (4, 21 ; 5, 30), 4 Mac (9, 24 ; 13, 19 ; 17, 22), la lettre d'Aristée (v. 201) [101]. L'importance de ces écrits composés dans le même milieu que le livre de la Sagesse et plus ou moins à la même époque, est capitale. Ils prouvent que ce terme, de source philosophique,

---

[97] Cf. P. HEINISCH, o.c., pp. 111 s. - Id., *Das Buch der Weisheit*, pp. 265 s.

[98] SÉNÈQUE, *Ep. Moralis*, 107, 11 : « Duc, o parens celsique dominator poli, quocumque placuit : nulla pavendi mora est ; adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens malusque patiar, facere quod licuit bono. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ».

[99] Cf. par ex. : Ps 145, 8. 9. 15. 16 ; 147, 9 ; Is 49, 15. 16.

[100] O.c., p. 492.

[101] D'après J. BONSIRVEN (*La Bible Apocryphe*, p. 201), cette lettre a été composée, « plus probablement, au commencement du premier siècle av. J.-C. ».

appartenait déjà à la langue courante du milieu grec [102]. Par conséquent, l'auteur du livre de la Sagesse, en l'utilisant ne faisait que s'exprimer dans le langage de son milieu [103], langage qui n'appartenait pas au vocabulaire d'un système philosophique déterminé. Certes, malgré son appartenance au langage familier, ce terme était au fond emprunté à la philosophie grecque, mais ceci importe peu ; ce qui est décisif, c'est que l'idée exprimée dans le livre de la Sagese est aux antipodes de la doctrine stoïcienne sur la Providence. Il s'agit d'une notion propre à l'A.T. D'ailleurs, serait-ce même un emprunt verbal direct, l'idée elle-même n'en serait pas nécessairement altérée pour autant. Sans doute, contre l'emprunt direct pourrait-on arguer « en thèorie » qu'il serait difficilement acceptable, aussi bien à cause de la signification de ce terme dans la doctrine stoïcienne, qu'à cause du combat déchaîné entre les deux grandes forces que furent le monothéisme juif et la religion des grecs. Comment croire qu'un juif fidèle et conscient de la grandeur de sa religion, cherchant à fortifier ses frères persécutés dans la foi et à les encourager, — en leur disant que c'est finalement la Providence paternelle qui dirige tout, — aurait-il employé à cet effet de propos délibéré le vocabulaire si dangereux et si ambigu d'un système opposé ? Il est probable que ce terme avait déjà acquis une signification suffisamment « orthodoxe » pour que notre auteur y trouvât un vocable aisé et commode, non seulement pour exprimer une idée fort ancienne sous une forme nouvelle et compréhensibile, mais peut-être aussi pour pouvoir, par ce langage plus universel et de portée apologétique, atteindre les païens, les adversaires stoïciens, partisans d'un certain fatalisme, en leur mettant devant les yeux la Providence authentique, celle d'un Dieu vivant, Père de tous [104]. En ce sens pourrait être question d'un emprunt intentionnel [105], plus ou moins direct, le terme pouvant être utilisé par l'écrivain inspiré sans danger pour la supériorité et la transcendance du monothèisme

---

[102] Plus tard PHILON (*De Mundi Op.*, 2), JOSÈPHE (*Ant. Jud.*, II, 5, 1 ; 16, 6 ; IV, 3, 2 ; XVIII, 8, 9), et les premiers écrivains chrétiens (par exemple : CLÉMENT DE ROME, 1 Cor., 24, 5 : ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου) en font aussi usage.

[103] P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, p. 79 : « Der oder die Verfasser der Sapientia waren sicher nicht Schüler der Stoa. Aber sie redeten die Sprache ihrer Zeit und Umwelt ».

[104] P. HEINISCH, o.c., p. 266 : « Philosophische gebildeten Lesern musste ein Vergleich zwischen dem Gott, den die Juden anbeteten und der als Vater sich aller Menschen, also auch ihrer, annimmt, mit dem Logos, der im Grunde genommen nichts ist als das Fatum, sich aufdrängen, und damit hatte der Autor seine Absicht, auch die Heiden zugewinnen, erreicht ».

[105] P. DALBERT, o.c., p. 72 : « Eines ist jedoch sicher, dass der oder die Verfasser (der Sapientia) aus jenen Kreisen stammen, die den Versuch machten, jüdisches Glaubensgut in hellenistische Formen zu fassen ».

juif. En définitif, une dépendance indirecte du vocabulaire, par l'intermédiarire du milieu, semble devoir être raisonnablement acceptée. Ainsi peut-on mieux comprendre la manière de procéder de l'auteur sacré, qui, tout en employant un vocabulaire nouveau, n'en reste pas moins traditionnel quant aux idées elles-mêmes.

§ 2. πάτερ

En Eccli 23, 1. 4, πάτερ fait partie d'un groupe de titres et, de plus, il est déterminé par l'addition de ζωῆς μου. Ici, en Sag 14, 3, c'est la première fois au contraire qu'on relève sur les lèvres d'un particulier le simple vocable πάτερ. Il remplace le nom divin et revêt en outre un sens universel. Inconnu de l'A.T., quelle peut en être son origine ?

Plusieurs textes permettent de conclure que, dans l'idée de la paternité de Dieu, tout comme dans l'idée de la Providence divine, le livre de la Sagesse reste attaché et fidèle à la doctrine traditionnelle. Sa doctrine a, sur ce point, des racines profondes dans l'histoire du peuple élu. Comme dans les écrits antérieurs, ici encore c'est le peuple d'Israël qui est le fils de Dieu par excellence : « C'est toi qui m'as choisi pour régner sur ton peuple (λαοῦ σου), pour commander à tes fils et à tes filles » (9, 7) ; « car eux tu les éprouvais comme un père (ὡς πατὴρ) qui avertit » (11, 10) ; « en agissant ainsi, tu as appris à ton peuple que le juste doit être humain et tu as donné à tes fils la douce espérance qu'après le péché tu laisses place au repentir » (12, 19)[106]. C'est aussi ce peuple, ou plus exactement les justes, qui, dit-il, invoquent Dieu comme leur Père (2, 16). L'auteur suit donc bien la ligne traditionnelle des idées concernant la paternité divine. Bien plus il la prolonge. La paternité de Dieu semble atteindre maintenant un sens universel : l'idée de l'amour de Dieu et de sa miséricorde prend des accents beaucoup plus universels[107]. Dieu aime tous les êtres sans exception[108], parce qu'il les a tous formés en vue de la vie, et il est prêt à leur pardonner s'ils se repentent[109].

On pourrait se demander si cette vue universaliste de la paternité divine n'avait pas déjà été préparée de quelque manière par les écrits antérieurs de l'A.T. Certes, chez les prophètes et même dans la littérature post-exilienne, l'idée de la paternité de Dieu reste essentiellement restreinte, soit à la nation, soit aux individus, membres de la nation. Pourtant, selon certains auteurs, un nouveau courant d'idées, une tendance vers l'uni-

[106] Cf. 12, 21 ; 16, 10, 26 ; 18, 4. 13.

[107] 15, 1 : « Mais toi, notre Dieu, tu es bon, fidèle, lent à la colère, *et tu gouvernes toutes choses* avec miséricorde ».

[108] 11, 24 : « Oui, *tu aimes tous les êtres*, et n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ».

[109] 11, 23 : « Tu as *pitié de tous*, parce que tu peux tout, tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent ».

versalité de l'idée de la paternité divine se fait jour peu à peu. C'est une telle tendance que G. Quell, par exemple, tâche de déduire de Dt 32, 6 ; Is 1, 2 ; Jer 3, 19 ; Mal 2, 10 [110]. Mais, chacun des textes qu'il allègue se prête-t-il à semblable interprétation ? C'est une autre question, et l'auteur reconnaît, lui-même, la difficulté quand il dit : « La valeur théologique de ce genre d'expressions consiste en ceci, qu'elles offrent le présupposé logique pour une extension ultérieure de cet attribut de la paternité de Dieu au-delà des frontières de la religion nationale, sans pourtant qu'on puisse prouver que dans chacun de ces cas l'écrivain sacré lui-même l'ait accomplie » [111].

Le texte qui, à première vue, semble le plus nettement enseigner l'universalité de la paternité de Dieu, est Mal 2, 10 : « N'avons-nous pas tous un Père unique ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? » Cependant les auteurs sont loin d'être d'accord sur l'interprétation de ce texte. Les uns l'expliquent dans le sens universel [112], les autres, dans le sens national [113], et cette dernière interprétation paraît être la plus probable. Le texte qui suit (« Pourquoi donc sommes-nous perfides l'un envers l'autre, en profanant l'alliance de nos pères ? ») montre que le prophète s'adresse à ses compatriotes et leur reproche le manque de solidarité, à laquelle ils sont censés être obligés en vertu de leur appartenance à un Père unique. Étant donné que le prophète ne s'adresse qu'aux Israélites, la création dont il est question ne peut se référer qu'au peuple élu [114].

Néanmoins, il est très probable que les idées universalistes de la Sagesse ont été préparées par les écrits antérieurs. Ainsi, à plusieurs reprises Yahvé avait-il été nommé Seigneur de l'univers (Ps 47 ; 50, 12 ; Is 60, 11) ; il a « bonté envers tous et ses tendresses vont à toutes ses œuvres » (Ps 145, 9) ; d'après Jer 12, 15, il a pitié de tous les peuples. Ces idées, avec celle de la Providence divine, ne pouvaient pas échapper à l'auteur du livre de la Sagesse et même elles durent exercer sur lui une certaine influence. Il n'est pas impossible qu'elles aient suscité en lui la pensée de la paternité universelle de Dieu. Yahvé, tout en restant Père d'Israël à titre privilégié, est aussi, par sa miséricorde [115] et sa providence universelles, Père de tous. Partant, l'idée de la paternité divine universelle, déjà sous-jacente dans les

---

[110] Art. πατήρ, pp. 971 ss.

[111] Ibid., p. 971.

[112] J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, p. 90. - Quell, art. cit., p. 973.

[113] E. Pace, *Ideas of God in Israel : their Content and Development*, p. 119. - J. L. McKenzie, *The Divine Sonship of Men in the OT*, p. 332.

[114] Cf. aussi McKenzie, l.c.

[115] J. Weber, o.c., p. 381 : « le livre de la Sagesse est dans la ligne du prophète Osée, avec cependant des vues beaucoup plus universalistes : la miséricorde de Dieu n'atteint pas principalement Israël, mais tout être ; il annonce la théologie johannique du Dieu-amour ; mais ce qui est mis en relief, c'est l'amour qui pardonne ».

vues universalistes de l'Écriture, apparaît pour la première fois de manière plus explicite dans le πάτερ de Sag 14, 3.

Assurément pour exprimer cette pensée biblique la langue usuelle du milieu pouvait-elle fournir à l'auteur un vocabulaire approprié, le dispensant de s'adresser à un système philosophique particulier. En effet, l'invocation de Dieu comme Père est attestée dans la littérature apocryphe contemporaine (3 Mac ; Vie d'Adam et Ève). Mais il semble qu'on peut aller plus loin encore et dire que c'est ou bien le désir de faire connaître au monde la religion juive, ou bien le but apologétique d'en montrer la supériorité sur toutes les autres religions païennes, qui incitent précisément l'auteur de la Sagesse à employer ce vocabulaire dans son sens le plus universel. Ce sens, certes, est celui de son milieu, mais au fond, en réalité, il est aussi celui du monde grec. Si donc les Juifs pouvaient entendre ce πάτερ dans le sens traditionnel et national, d'autre part, ainsi formulée, cette invocation était susceptible d'atteindre les païens, et de s'en faire plus facilement accepter, puisqu'elle ne leur était pas étrangère. Peut-être même une certaine imitation a-t-elle été recherchée par l'auteur en vue de ces lecteurs espérés, sans pour autant porter préjudice à la doctrine traditionnelle. Et cela d'autant plus que l'introduction de ce terme πάτερ, dont la portée universelle était connue des Grecs, puvait se faire sans danger pour le monothèisme juif, dont la transcendance était à cette époque déjà fort bien assurée.

* * *

Ainsi, par ce vêtement nouveau, par cet emprunt intentionnel et discret en apparence, le livre de la Sagesse met-il un accent nouveau sur la doctrine traditionnelle de la paternité de Dieu. Toutefois cet accent n'est pas dû à une influence directe de la pensée grecque sur le concept de la paternité divine présenté par ce livre. Un abîme sépare le monde grec et la doctrine biblique de notre auteur. Son « πάτερ » n'est pas un principe cosmique, c'est le Dieu du peuple élu. Il ne s'agit donc que d'un contact purement verbal, peut-être voulu par l'auteur pour mieux opposer le fatalisme stoïcien et le monothéisme transcendant de l'Ancien Testament. Les vues universalistes de l'auteur de la Sagesse, d'ailleurs déjà préparées par ses devanciers, ont simplement trouvé dans le vocabulaire de l'époque un moyen d'expression des plus appropriés. Vaisemblablement, c'est la portée universelle de la πρόνοια, par opposition au fatalisme grec, en même temps que les idées universalistes des écrits antérieurs, qui ont donné au mot, πάτερ son acception universelle. Ainsi l'auteur de la Sagesse pouvait-il à la fois « piquer davantage la curiosité des gentils » (M. J. Lagrange) et trouver un véhicule pour ses préoccupations apologétiques [116]. Il est d'auatnt

[116] J. Fichtner, *Die Stellung der Sap. Sal.*, p. 122 : « ...der Verfasser hat offenbar

plus habile dans son procédé, que, pour parler de Dieu, de son universalité, il se sert des termes que ses contemporains connaissent et emploient. De la sorte, le πάτερ de Sag 14, 3, qui est en effet sous cette forme la première et l'unique invocation de Dieu dans l'A.T., se révèle non seulement comme chargé d'un contenu traditionnel et historique et comme enraciné dans la relation particulière entre Yahvé et Israël, — ainsi que les idées générales de la Sagesse sur la paternité de Dieu en rendent témoignage, — mais aussi, vu son accent nouveau et universel, comme une excellente préparation à la voie qui aboutira au Christianisme.

Conclusion

Aux approches de l'ère chrétienne quand la religion est devenue l'objet d'un choix plus personnel, les justes invoquent Dieu comme Père à titre personnel. De rares textes bibliques en témoignent: Eccli 23, 1. 4; Sag 14, 3. Tant par sa forme que par sa signification, l'invocation de Dieu comme πάτερ, telle qu'elle se présente en Sag 14, 3, dépasse de toute évidence l'invocation « πάτερ ... ζωῆς μου » de l'Ecclésiastique. Là réside l'aspect unique du πάτερ de Sag 14, 3. Malgré le magnifique progrès qu'ils marquent, ces deux livres restent intégralement fidèles à la tradition, pour ce qui concerne l'idée de la paternité divine à l'égard du peuple élu. Ils demeurent tributaires de leurs précurseurs. Après avoir reconnu cette évolution toute organique, il ne semble pas justifié de voir des influences païennes dans ces prières ou dans le processus de leur développement, comme le prétendent certains auteurs, avec plus ou moins de nuances[117]. La remarque modérée de G. Schrenk paraît beaucoup plus juste, à condi-

---

damit gerechnet, dass sein Buch auch von Heiden, vielleicht sogar von den Grossen des ptolomäischen Hofes gelesen werden könne ... Im Blick auf sie - freilich auch auf seine unsicher gewordenen Glaubensgenossen - hat er sein Werk mit so viel philosophischen Federn geschmückt ... Teil I seines Buches, c. 1-5, ist eine Warnung an die Abtrünnigen und ein Trostwort an die Getreuen, während Teil III, c. 11-19, und speziell c. 13-15, das Heidentum mit seinen religiösen und sittlichen Verirrungen an den Pranger stellt und damit den Abtrünnigen zeigt, wohin ihr Kurs geht, vor allem aber das Geschick der frommen Gemeinde (!) und des gottlosen Volkes der Bedrücker (!) ins Auge fasst »; texte cité par P. Dalbert, o.c., pp. 72 s.

G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, pp. 223 s.: « ... la littérature juve, originaire de ces communautés établies en terre païenne, présente des caractères nettement différents de celle de la Palestine: Ces écrits ne visent pas seulement à confirmer leurs lecteurs dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses, mais ils veulent amener les païens à s'intéresser à ces doctrines et à prendre part aux exercices de leur culte »; cf. Dalbert, o.c., p. 73[1].

[117] H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*, p. 846: « *Hier wirkt die Anschauung des Heidentums ein*, und es liegt nichts weniger vor als etwa eine Vertiefung zu individuellem Kindesbewusstsein » ...; voir, plus haut, R. Reitzenstein, H. H. Schäder, F. E. Barker.

tion toutefois d'entendre ce prétendu « renforcement de l'idée de paternité de Dieu au sens individuel » de la part de la culture hellénistique, dont il parle, comme une simple occasion ou comme une simple impulsion donnée au Judaïsme pour préciser sa pensée.

En somme, la prière à titre individuel de l'Ecclésiastique fondée sur la justice et la fidélité, et les traits universels de cette invocation confiante « ô Père », de la Sagesse, constituent un pont entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance : ils préparent excellemment la voie à la doctrine néotestamentaire de la paternité universelle de Dieu et de notre filiation.

CHAPITRE TROISIÈME

L'INVOCATION DE DIEU COMME PÈRE DANS LES PRIÈRES DU JUDAISME PALESTINIEN

Cette question a éveillé l'intérêt de plusieurs auteurs, et non des moindres (F. Jackson ; K. Lake ; C. G. Montefiore ; G. Dalman ; M. J. Lagrange ; J. Jeremias ; G. Schrenk). Mais leurs opinions ne s'accordent pas entre elles. Le problème est de déceler laquelle correspond le mieux aux faits et à la vérité. Nous n'insisterons pas sur la thèse de W. Bousset et de ses partisans, qui affirmaient jadis que la foi à la paternité de Dieu était absente du Judaïsme[1]. De nos jours, personne n'oserait plus soutenir une thèse semblable. D'ailleurs W. Bousset lui-même, chercha par la suite à atténuer sa position[2], mais au fond il retenait que la différence fondamentale entre la doctrine de Jésus et celle du Judaïsme consistait en ce que, d'une part, Jésus aurait proclamé la paternité de Dieu vis-à-vis des hommes, et que, d'autre part, ce sentiment faisait totalement défaut dans la Religion juive. Pareille opinion fut évidemment attaquée par d'autres exégètes (en particulier par G. F. Moore, G. Kittel). Les faits que nous allons relever mettront encore mieux en évidence la partialité et l'inexactitude de la thèse de Bousset.

Beaucoup plus intéressantes sont les opinions de J. Jeremias et G. Schrenk ; elles concernent d'ailleurs plus directement notre sujet. Il s'agit de savoir, si l'invocation de Dieu comme Père, à titre individuel, est originale sur les lèvres de Jésus-Christ. Constitue-t-elle quelque chose de nouveau ? Ou bien doit-on dire que Jésus a simplement repris un mode de s'adresser à Dieu déjà existant dans le Judaïsme palestinien de son temps ? D'après G. Schrenk, cette forme d'invocation adressée à la pater-

---

[1] W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, p. 43 : « Den Gottvaterglauben hat das Spätjudentum nicht, weder dem Namen noch der Sache nach, es konnte sich auch gar nicht zu ihm erheben. Höchstens in einer gesteigerten Hoffnungsfreudigkeit, durch eine Anticipation der Phantasie durch die das in der Zukunft gehoffte gewaltsam schon in der Gegenwart ergriffen wurde, in der Paradoxie, im Momente auftauchend und wieder verschwindend, liesse sich ein solcher Glaube auf dem Boden des Judentums denken, aber nicht als ruhige ebenmässige, das Leben erfüllende Stimmung ».

[2] Cf. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, pp. 417 ss.

nité divine à titre individuel était déjà employée dans le Judaïsme avant Jésus, et cela à partir du livre de l'Ecclésiastique [3]. J. Jeremias, de son côté, prétend dans un bref article que, pour l'invocation de Dieu comme « mon » Père, on ne trouve aucun appui textuel dans la littérature judéo-palestinienne avant Moyen-Age [4]. Il faut donc, par une étude approfondie du Judaïsme palestinien, vérifier et approfondir ces différents points de vue, surtout l'affirmation de Jeremias, qui, après l'avoir lancée en 1953, l'a réaffirmée dans une conférence faite à Berlin en 1954 [5].

Art. I. La dénomination et l'invocation de Dieu comme Père a titre collectif

On doit reconnaître que cette invocation à titre collectif, de même que l'allusion à la paternité de Dieu à ce titre, est un phénomène nettement attesté dans les prières liturgiques du Judaïsme. La parenté censée exister entre le Créateur et les hommes est plusieurs fois conçue sous l'image vétérotestamentaire de « père » et d'« enfants ». Parmi les documents talmudiques, ce sont surtout les écrits rabbiniques tannaïtes, contemporains de la Mišna (c'est-à-dire des deux premiers siècles de notre ère) qui retiendront notre attention. Ces allusions et ces invocations peuvent être divisées en deux groupes. Le premier, comprend les textes où Dieu est nommé ou invoqué tout simplement comme « notre Père » (אָבִינוּ), le second, ceux où il est nommé ou invoqué tout à la fois comme Père et Roi, c'est-à-dire comme « notre Père, notre Roi » (אָבִינוּ מַלְכֵּנוּ).

§ 1. « *Notre Père* ».

1. Nombreuses sont les *sentences rabbiniques* qui contiennent des *affirmations* de la paternité divine. Ainsi R. Yoḥanan ben Zakkay (vers 70 après J.-C.) : « Béni soit le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui a donné à notre père Abraham un fils sage et sachant exposer la gloire de *notre Père* qui est au ciel » (*Y. Ḥag.*, II, 1, 77a) [6]. Le rabbin parle « des pierres de l'autel, qui procurent la paix entre Israël et *leur Père* qui est dans le ciel » (*Mekh. sur l'Ex.*, XX, 25) ; dans un autre texte, il « rappelle la loi (Dt 27, 6) interdisant de brandir un outil tranchant sur les pierres de l'autel, parce qu'elles introduisent la paix entre Israël et *leur Père* du ciel »

---

[3] Art. πατήρ, p. 980 ; cf. plus haut, p. 58, note 25.
[4] *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, pp. 86-89.
[5] Cf. *TLZ* 79 (1954), col. 213 s.
[6] Bonsierven, *TR*, p. 280. Id., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, dans DBS*, IV, col. 1161.

(Sif. sur le Lev., XX, 16, 92d) [7]. R. Eliézer le grand (vers 90 après J.-C.) : « depuis la ruine du temple les rabbins ont été tenus pour des maîtres d'école et ces derniers comme les ministres et ceux-ci comme le peuple de la terre, et le peuple de la terre n'a cessé de s'avilir ; personne ne prie : sur qui nous appuyer ? sur *notre Père qui est au ciel* (עַל אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם) » (Sota, 9, 15) [8]. De même, R. Pinhas ben Yaïr (vers 150 après J.-C.) [9]. R. Aqiba (vers 135 après J.-C.) : « Il ne suffit pas aux Israélites de lever une seule fois leurs yeux vers *leur Père* qui est dans les cieux » (Mekh. sur l'Ex., 12, 2) [10] ; et dans un autre texte : «Heureux êtes-vous Israélites : devant qui êtes-vous purifiés ? Et qui nous purifie ? *Votre Père* qui est dans les cieux » ... (Yoma, 8, 8) [11].

Cette dernière formule est encore présente dans la prière, appeléee *Qaddiš*, où on lit : « Que votre prière soit accueillie et que votre supplication soit réalisée, avec la supplication de toute la maison d'Israël, devant *notre Père qui est dans les cieux* (קֳדָם אֲבוּנָא דְבִשְׁמַיָּא) » [12]. De même dans la prière du matin du second et du cinquième jour de la semaine, la demande commence quatre fois ainsi : « Que ce soit agréable devant *leur Père* qui est dans les cieux (קֳדָם אֲבוּהוֹן דְבִשְׁמַיָּא) » [13].

2. La même formule, mais *en tant qu'invocation*, est attestée tout d'abord dans les textes de la liturgie synagogale [14]. Parmi les plus anciennes *prières liturgiques* récitées au temple, il faut d'abord citer le Šema'. La seconde bénédiction qui le précède, *Ahabah Rabbah*, appelée aussi « la bénédiction de la Tora », s'exprime ainsi : « D'un amour éternel tu nous as aimés, Yahvé, notre Dieu ; d'une grande et surabondante pitié tu as eu pitié de nous, *notre Père* (אָבִינוּ), notre Roi ... *O notre Père, Père miséricordieux* (אָבִינוּ הָאָב הָרַחֲמָן), le miséricordieux, fais-nous miséricorde et accorde à nos cœurs de comprendre, de savoir, d'entendre, d'apprendre, d'écouter,

---

[7] Id., *TR*, pp. 33, 45. - Str-Bill, I, 283.

[8] Bonsierven, *TR*, p. 385. - Str-Bill, I, 395. - Dalman, *WJ*, p. 153. - A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I, 58.

[9] Bonsirven, l.c.

[10] Ibid. p. 14.

[11] Ibid. p. 231.

[12] Ibid., p. 3. - Dalman, *WJ*, pp. 153, 305.

[13] Dalman, *WJ²*, p. 297.

[14] Cette manière de s'adresser à Dieu sous le titre de « notre Père » est déjà présente dans la prière d'action de grâces, prononcée par David, donc bien avant le Judaïsme palestinien. D'après les Septante : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu d'Israël, *notre Père* (κύριε ὁ Θεὸς Ισραηλ, ὁ πατὴρ ἡμῶν) depuis toujours et à jamais ! » ; au contraire, d'après le T.M. l'épithète de « père » se réfère à Israël : « Béni sois-tu, 'Yahvé Dieu d'*Israël notre père*, depuis toujours et à jamais (בָּרוּךְ אַתָּה יהוה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם) » (1 Chr 29, 10).

de faire et d'observer toutes les paroles de l'enseignement de la Tora, en amour » ... [15]. Le texte palestinien de la grande prière, la plus officielle du Judaïsme, nommée *Šemone 'Esré* ou *Tephilla* ou encore *'Amida* [16], donne deux fois cette invocation dans les bénédictions 4e et 6e : « Fais-nous, *notre Père* (אָבִינוּ), la grâce de la science (qui vient) de par toi et de l'intelligence et pénétration (qui vient) de par ta Tora » ... (4ème) ; « Pardonne-nous, *notre Père* (סְלַח לָנוּ אָבִינוּ), car nous avons péché contre toi, efface et enlève nos iniquités de devant tes yeux, car nombreuses sont tes miséricordes » (6ème) [17]. Dans les bénédictions 5e et 6e du texte babylonien de cette prière, on retrouve la même invocation : אָבִינוּ, mais ici elle est suivie de un מַלְכֵּינוּ [18].

On la trouve encore dans Tanna d'be Eliahu : « *Notre Père*, qui es aux cieux (אבינו שבשמים), béni soit ton grand Nom dans les siècles et à jamais » [19] ; « *Notre Père*, qui es aux cieux (אבינו שבשמים), fais pour nous dans la grâce de ton grand Nom, qui est invoqué sur nous, pour le 7 e jour et pour tous les autres préceptes » [20] ; « *Notre Père*, qui es aux cieux (אבינו שבשמים), tu as écrit pour nous le livre, que tu nous as donné par l'intermédiaire de tes serviteurs les prophètes » [21].

On pourrait multiplier ces exemples qui saluent Dieu du titre de Père [22] ; cette forme d'invocation était donc courante et bien établie dans le Judaïsme.

---

[15] BONSIRVEN, *TR*, p. 1. - W. STÄRK, *Altjüdische liturgische Gebete*, p. 6. - A. COHEN, *Le Talmud*. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'Éthique, la Religion, les Coutumes et la Jurisprudence, p. 64. - S. SINGER et J. H. HERTZ, *Daily Prayer Book*, p. 39. - A. RAVENA, *L'Ebraismo Postbiblico*, p. 38.

[16] Par la plupart de ses éléments cette prière est antérieure à l'ère chrétienne (cf. J. JEREMIAS, *Das Gebetsleben Jesu*, pp. 123 s.). Sa forme actuelle provient du temps de Rabban Gamaliël II, à la fin du premier siècle de notre ère (cf. BONSIRVEN, *TR*, p. 2. Id., *Le Judaïsme palestinien*, II, 145). Cependant il faut observer que dans la version grecque (publiée par H. I. BELL et T.C. SKEAT, *A Leaf from a Liturgical Book*, dans *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, pp. 56-60), faite très probablement sur le texte hébreu utilisé avant ou au commencement de notre ère (cf. A. MARMORSTEIN, *The Oldest Form of the Eighteen Benedictions*, p. 159), l'invocation de Dieu comme Père ou comme Roi est absente.

[17] BONSIRVEN, *TR*, p. 2. - DALMAN, *WJ*, p. 299. - STR-BILL, I, 394. - W. STÄRK, o.c., p. 12.

[18] DALMAN, *WJ*, p. 302. - STR-BILL, l.c. - STÄRK, o.c., pp. 15 s. - J. DERENBOURG, *Quelques observations sur le rituel*, p. 28.

[19] *Seder Eliahu Rabba*, 7, 13 (éd. M. FRIEDMANN, p. 33).

[20] Ibid., 19, vers la fin (FRIEDMANN, p. 112) ; cf. *Seder Eliahu Zuṭa*, 21, vers la fin.

[21] *Seder Eliahu Rabba*, 19, vers la fin (FRIEDMANN, l.c.).

[22] On les trouvera facilement, par exemple dans DALMAN, *WJ*, pp. 150-159. Id., *WJ²*, pp. 296-304. - G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, 201-211. - A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I, 56-62, 119, 121 s., 136. - STR-BILL, I, 392-396, 410. - BOUSSET et GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e éd., pp. 377 ss.

§ 2. « *Notre Père, notre Roi* »

1. En tant qu'*affirmation*, on peut relever dans l'A.T. des textes précurseurs de cette formule devenue courante dans le Judaïsme palestinien. Ainsi dans Mal 1, 6, Yahvé est-il nommé Père (אָב) et Maître (אֲדוֹנִים); dans le livre de l'Ecclésiastique, il est invoqué comme κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα (θεέ) ... (23, 1. 4) ou encore comme κύριε βασιλεῦ (51, 1) et dans Tob 13, 4, il est dit: « αὐτὸς κύριος ἡμῶν καὶ Θεός, αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας (c'est lui *notre Seigneur* et Dieu, c'est lui *notre Père* dans tous les siècles) ».

Dans 3 Mac, on trouve ces deux invocations unies. Ainsi, au mot πάτερ, on joint παντοκράτωρ κύριος et ἐλεήμων Θεός (Seigneur Tout-puissant et Dieu miséricordieux) (5, 7) ou encore, dans la prière du prêtre Eléazar: « O Roi Souverain (Βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ), Suprême (ὕψιστε), Dieu Tout-puissant (παντοκράτωρ θεέ), toi qui gouvernes tout l'univers avec tant de miséricorde ... ô Père (πάτερ) » (6, 2-4).

L'historien Josèphe, lui aussi, emploie une fois les deux termes de πατήρ et de δεσπότης unis: « ὁ Θεὸς πατὴρ καὶ δεσπότης τοῦ 'Εβραίων γένους (Dieu, Père et Maître de la race des Hébreux) »[23].

2. A l'intérieur du Judaïsme palestinien, cette idée se perfectionne. La formule en question y devient assez fréquente et elle apparaît sous la forme *d'invocation*. Ainsi, dans *Ahabah Rabbah*, Dieu est-il invoqué comme « *notre Père, notre Roi* (אָבִינוּ מַלְכֵּינוּ) »[24]; dans les 5e et 6e bénédictions du texte babylonien des *Šemone 'Esré* le אָבִינוּ est suivi de מַלְכֵּינוּ: « Ramène-nous sous ta loi, ô notre Père (אָבִינוּ), rapproche-nous de ton service, ô notre Roi (מַלְכֵּינוּ), et fais que nous retournions avec un sincère repentir vers toi » (5ème); « Pardonne-nous, ô notre Père (אָבִינוּ)! Nous avons péché; fais-nous grâce, ô notre Roi (מַלְכֵּינוּ)! » (6ème)[25]. Toutes les invocations de la célèbre prière *Abinu Malkenu* du Nouvel An, qui, d'après W. Stärk, remonterait au premier siècle de notre ère[26], commencent par ces mots אָבִינוּ מַלְכֵּינוּ. Il en est de même, dans la prière d'action de grâces après le repas: « Beni sois-tu, Yahvé, notre Dieu, ô Dieu, *notre Père, notre Roi*; ô Roi plein de bonté et faisant du bien à tout; c'est lui qui a fait du bien, lui qui fait du bien, lui qui fera du bien »[27]. *La prière de R. Aqiba* est à ce point de vue particulièrement intéressante. L'invocation en question y est reprise

---

[23] *Ant. Jud.*, V, 93 = V, I, 25.
[24] Voir plus haut, p. 85.
[25] Cf. plus haut, note 18.
[26] O.c., pp. 20, 27-29.
[27] BONSIRVEN, *TR*, p. 3.

trois fois : « Notre Père, notre Roi (אָבִינוּ מַלְכֵּינוּ), nous avons péché devant toi. Notre Père, notre Roi (אָבִינוּ מַלְכֵּינוּ) nous n'avons d'autre roi que toi. Notre Père, notre Roi (אָבִינוּ מַלְכֵּינוּ) aie compassion de nous » (Ta'anit, 25b).

* * *

Ces exemples de la dénomination et de l'invocation de Dieu, soit comme « Père », soit comme « Père-Roi », permettent de soupçonner à quel point était répandue dans le Judaïsme palestinien la foi à la paternité divine ; pourtant l'emploi du nom de « Père » comme invocation n'apparaît que dans les prières liturgiques. Il serait donc contraire aux faits de refuser de connaître ce trait admirable du Judaïsme [28]. Toutefois il est juste de remarquer que ces expressions sont encore assez rares avant l'époque chrétienne et que c'est seulement à partir de la fin du premier siècle de notre ère qu'elles commencent à se multiplier [29].

Plusieurs d'entre elles attestent non seulement une confiance et une affection profondément filiales envers Dieu invoqué comme Père, mais aussi la foi en l'amour de Dieu pour Israël, en sa bonté et en sa miséricorde toutes paternelles [30]. Ces sentiments foisonnent dans bon nombre de prières. Les bénédictions qui encadrent le *Šema'* en sont un témoignage éloquent :

---

[28] On comprend assez difficilement ce qu'écrit J. LEIPOLDT, *Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen*, p. 140 : « Das Bild von Gott dem Vater passt nicht recht zu der jüdischen Gottesauffassung. Dennoch verschwindet es im Judentume nicht : hier wirken Erinnerungen an das Alte Testament ein, vor allem aber griechische Einflüsse ».

[29] Cf. DALMAN, *WJ*, p. 152 : « Als Gottesbezeichnung wird der Vatername in den pseudepigraphischen Schriften nirgends gebraucht ... Erst die Aussprüche der Rabbinen vom Schlusse des ersten Jahrhunderts ab enthalten Belege ». A. MARMORSTEIN (o.c., pp. 56 s.) pour réfuter l'opinion de G. DALMAN, que le nom de Dieu comme Père apparaît seulement vers la fin du premier siècle après J.-C., cite les exemples suivants : Siméon ben Šotah (avant notre ère) : *Ta'anit*, 23a ; R. Yoḥanan b. Zakkay (vers 70 après J.-C.) : *Y. Ḥag.*, II, 1, 77a ; *Mekh. sur l'Ex.*, XX, 25 ; *Sif. sur le Lév.*, XX, 16, 92d ; R. Gamaliël II (vers 90 après J.-C.) (cf. STR-BILL, I, 410). Mais tous ces exemples, excepté peut-être le premier, ne fournissent guère la preuve d'une date antérieure.

[30] A ce sujet voir l'intéressante parabole de R. YUDA : « Voici une écriture riche en bien des rapprochements. Parabole. A quoi la chose est-elle semblable ? A quelqu'un qui allait en voyage et conduisait son fils placé devant lui. Vinrent des voleurs pour l'enlever de devant lui ; alors il le prit et le mit par derrière. Vint un ours pour l'enlever de derrière lui ; il le prit de derrière lui et le remit devant lui. Vinrent des voleurs par-devant et des ours par derrière : il le prit et le mit sur son épaule. Mais le fils commença à être incommodé par le soleil : son père étendit sur lui son propre habit. Le fils eut faim et il le nourrit ; il eut soif et il l'abreuva : ainsi fit le Saint b. s ! » (*Mekh. sur l'Ex.*, XIV, 19 ; BONSIRVEN, *TR*, p. 19). Ainsi Dieu agit-il envers Israël quand il le fit sortir d'Égypte.

« Béni sois-tu, Yahvé, notre Seigneur, roi du siècle, ... qui en sa miséricorde, éclaire la terre et ceux qui l'habitent ; et qui en sa bonté renouvelle chaque jour continuellement l'œuvre de la création ... D'un amour éternel tu nous a aimés, Yahvé, notre Dieu ; d'une grande et surabondante pitié tu as eu pitié de nous, notre Père, notre Roi ... béni sois-tu, Yahvé, qui as choisi par amour ton peuple Israël » ! De même *Pirqé Abot*, III, 14 : « Bien aimés les Israélites puisqu'ils sont appelés les fils du Lieu ; un amour supérieur consiste à leur manifester qu'ils sont appelés les fils du Lieu, selon qu'il est dit (Dt 14, 1) : « vous êtes les fils de Yahvé, votre Dieu » [31].

Le Judaïsme, tout comme l'A.T., entend le « Père » au sens national. On l'invoque à ce titre, non en tant que Créateur, Générateur du monde, mais en tant qu'il est censé être dans une relation toute particulière avec le peuple élu. D'après *Exode R.* 32, 4, il était aussi dans l'intention de Dieu que ce peuple l'appelât son Père : « Tous les miracles et les actes de puissance que j'ai accomplis pour vous ne tendaient pas à obtenir de vous une récompense ; ils étaient faits afin que vous m'honoriez, comme des enfants dociles et que vous m'appeliez votre Père » [32]. Par conséquent il s'agit là d'une relation personnelle avec la nation et ses membres et même elle est souvent expressément soulignée par l'addition des suffixes pronominaux. Il est hors de doute que nous sommes ici en présence d'idées, déjà énoncées par certains textes de l'A.T., comme Dt 32, 6 ; Is 63, 16 ; 64, 7 ; Mal 1, 6 ; 2, 10. Ce sont également ces textes, surtout Dt 32, 6 et ceux du livre d'Isaïe, qui, d'après l'exégèse rabbinique, ont le plus influencé dans le Judaïsme l'usage religieux de ce titre de Père [33], comme les sentences citées permettent en effet de l'entrevoir.

Toutefois, les opinions des rabbins diffèrent quand il s'agit de savoir si cette relation paternelle de Dieu est conditionnelle ou non. D'après R. Yuda ben Ila'i, les Israélites ne peuvent s'attribuer ce titre de fils que lorsqu'ils se conduisent comme des fils, tandis que d'après R. Meïr, ils demeurent toujours des fils, même quand ils en sont indignes (Qid., 36a) [34].

---

[31] BONSIRVEN, *TR*, p. 8.

[32] A. COHEN, o.c., p. 64.

[33] G. SCHRENK, art. cit., p. 978.

[34] G. F. MOORE, o.c., p. 203. - A. COHEN, l.c. - LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 462. - S. SCHECHTER, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, pp. 51, 54 s.

ART. II. LA DÉNOMINATION ET L'INVOCATION DE DIEU COMME PÈRE A TITRE INDIVIDUEL

§ 1. *Les affirmations de la paternité divine à titre individuel.*

Ces affirmations sont assez fréquentes. Ainsi, dans un texte qui semble le plus ancien du genre, il est dit que Siméon ben Šotah (avant notre ère) envoya un messager à un certain thaumaturge, du nom de Ḥoni, et lui fit dire qu'il méritait d'être puni pour se comporter avec Dieu dans la prière « comme en enfant gâté qui réussit à obtenir de son père la satisfaction de toutes ses fantaisies » (Ta'anit 23a= P. Ta'anit, III, (8), 67a)[35].

R. Eléazar ben Azaria (vers 100 après J.-C.) : « d'où vient que l'on peut dire : est-il impossible de se vêtir d'étoffes mélangées, de manger du porc, de ne pas avoir de relations avec les incestes interdits ? C'est possible, que ferai-je donc ? Or *mon Père qui est dans les cieux* m'a imposé ce décret (וְאָבִי שֶׁבַּשָּׁמַיִם גָּזַר עָלַי כָּךְ) » (Sif. sur le Lév., XX, 26, 93d)[36].

R. Eliézer ben Hyrkanos (vers 100 après J.-C.) : « fut arrêté pour hérésie ; on le traduisit devant l'estrade pour être jugé ; le procurateur lui dit : un vieillard comme toi peut-il s'occuper de choses oiseuses ? Il lui répondit : le juge me sera fidèle. Le procurateur, pensant qu'il disait cela de lui-même, alors qu'il le disait de *son Père des cieux*, lui dit : puisque tu m'estimes un juge fidèle, tu es libre »[37].

R. Nathan (vers 160 après J.-C.) en parlant de Ex 20, 6, dit : « Ces blessures ont fait que je suis aimé de *mon Père* qui est dans le ciel (לֵיאָהֵב לְאָבִי שֶׁבַּשָּׁמַיִם) » (Mekh., Baḥodeš 6)[38].

De semblables expressions se rencontrent encore dans Lev. R. 32, 1 : « שעשיתי רצון אבי שבשמים (j'ai fait la volonté de *mon Père qui est dans les cieux*) » (paroles de R. Nehemia, contemporain de R. Nathan) ; de même, dans Midr. Tehillim, 12, 5 : « על שעשיתי רצון אבי שבשמים »[39].

R. Yuda ben Téma (vers 200 après J.-C.) : « sois fort comme le léopard, agile comme l'aigle, rapide comme le cerf, courageux comme le lion, en vue de faire la volonté de *ton Père* qui est dans le ciel (לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אָבִיךָ שֶׁבַּשָּׁמַיִם) (Pirqé Abot, V, 20)[40].

---

[35] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, 139. Id., *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, dans DBS*, IV, col. 1161.

[36] Id., *TR*, p. 45. - DALMAN, *WJ*, p. 153.

[37] BONSIRVEN, *TR*, p. 549. - DALMAN, *WJ*, p. 297.

[38] DALMAN, *WJ*, pp. 153 s. - G. F. MOORE, o.c., pp. 206 s. - B. UGOLINUS, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum ...*, XIV, col. 395 (396).

[39] A. MARMORSTEIN, o.c., pp. 122 s.

[40] BONSIRVEN, *TR*, p. 11. - DALMAN, l.c.

A propos de certains vêtements, on dit que « ces vêtements sont interdits quand ils sont filés et tissés, suivant l'étymologie de « sa'atenez ». R. Siméon ben Eléazar (vers 200 après J.-C.) comprend sous ce mot celui qui est éloigné et qui éloigne de lui *son Père* qui est dans le ciel » (Kil., IX, 8)[41].

§ 2. *Les invocations de la paternité divine à titre individuel.*

Ces invocations sont beaucoup moins fréquentes. Au premier siècle de notre ère, R. Çadoq (vers 70 après J.-C.) dit : « *Mon Père* (אבי), qui es au ciel (שבשמים), tu as ruiné ta ville et tu as brûlé ton temple et tu restes insouciant et silencieux »[42]. La formule אבי שבשמים est répétée plusieurs fois dans Tanna Eliahu Rabba[43]. Ainsi : « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), tu es juste et miséricordieux et toutes tes œuvres sont dignes de foi »[44] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), souviens-toi de l'Alliance faite avec les anciens, les trois justes Patriarches, Abraham, Isaac et Jacob »[45] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), tu as écrit pour nous dans ta Loi : n'opprimez pas votre prochain et ne le trompez pas » ...[46] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), souviens-toi que nous sommes ta possession éternelle »[47] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), souviens-toi de tes miséricordes qui sont éternelles » ...[48] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), tu as écrit pour nous dans ta Loi que les pères ne mourront pas pour les fils » ...[49] ; « *mon Père*, qui es aux cieux (אבי שבשמים), béni soit ton grand Nom dans les siècles et à jamais » ...[50].

* * *

[41] BONSIRVEN, *TR*, p. 127.

[42] *Seder Eliahu Rabba*, c. 28 ; éd. FRIEDMANN, p. 149.

[43] G. DALMAN (*WJ*², p. 301, note 2) a noté que dans l'édition de Varsovie, de 1873, ce livre contient dix fois אבי שבשמים et une fois אבינו שבשמים, tandis que dans l'édition de Venise, de 1598, on trouve seulement six fois אבי שבשמים et une fois אבינו שבשמים. Nous en citons quelques exemples, d'après le manuscrit retrouvé au Vatican et édité par M. FRIEDMANN, *Seder Eliahu Rabba und Seder Eliahu Zuṭa* (*Tanna d'be Eliahu*), *nach einem vaticanischen Manuscripte aus dem Jahre* 1073, Wien 1902. Selon FRIEDMANN ce livre daterait de la fin du 3e siècle après J.-C., mais la dernière rédaction est seulement du 10e siècle : « Es ist aus dem innerlichen Wesen dieses Werkes nachweisbar, dass es der Zeit R. Anan's angehört ... Die letzte Redaktion datiert, wie schon oben bemerkt, allerdings aus dem Jahre 968 oder 984 » (ibid., Préface, p. IX). - Cf. *The Jewish Encyclopedia*, New York-London 1907, vol. VIII, 568.

[44] *Seder Eliahu Rabba*, 19 ; éd. FRIEDMANN, p. 110.

[45] Ibid. ; FRIEDMANN, p. 111.

[46] Ibid. ; FRIEDMANN, p. 112.

[47] Ibid.

[48] Ibid.

[49] Ibid.

[50] Ibid., 17 ; cf. 9 ; 18 ; 20 ; FRIEDMANN, pp. 51, 83, 100, 121.

On pourrait encore citer d'autres textes [51], mais ce serait sans utilité, étant donné qu'aucun d'entre eux ne témoigne de l'invocation de Dieu comme Père à titre individuel avant l'ère chrétienne. Toutes les références susceptibles d'être avancées datent d'une époque postérieure au Christ, comme d'ailleurs la plupart des textes que nous venons de citer. Si l'on considère les dates de ces textes, on voit bien qu'avant J.-C., et même au premier siècle de l'ère chrétienne, la dénomination de Dieu comme Père à titre individuel n'est pas des plus assurées ; quant à l'invocation de Dieu à ce titre, elle ne l'est pas du tout, à notre connaissance. L'exemple de R. Çadoq semble faire exeption. Certes, nous ne prétendons pas exclure la possibilité d'une telle conception, mais, cette idée n'est *pas* suffisamment *attestée*, ce semble, avant notre ère dans le Judaïsme palestinien, tout au moins comme *invocation à titre individuel*, pour qu'il soit permis de conclure immédiatement et sans réserve à son existence.

Dès lors il est assez difficile de comprendre comment G. Schrenk a pu écrire dans son excellent article, que la manière individuelle de s'adresser à Dieu comme Père est attestée dans le Judaïsme avant Jésus-Christ, et cela à partir de l'Ecclésiastique. A notre avis, certaines distinctions s'imposent. Il convient de distinguer entre *l'invocation* de Dieu comme Père, d'une part, et *l'affirmation* de la paternité divine ou une *simple allusion* à celle-ci, d'autre part. Par conséquent, on peut admettre l'opinion de Schrenk si, en parlant de « la manière individuelle de s'adresser à Dieu comme Père », il entend parler d'une simple affirmation, et non d'une invocation à titre individuel. Sans doute, aux approches de l'ère chrétienne, la paternité de Dieu s'individualise-t-elle (cf. Sag 2, 16 ; Eccli 51, 10). Néanmoins, il faut reconnaître que les livres sacrés ne renferment que deux fois l'*invocation* de Dieu sous le vocable de πάτερ (Sag 14, 3 ; Eccli 23, 1. 4), terme qui appartient d'ailleurs au Judaïsme hellénistique. En dehors de ces textes on ne trouve dans les livres de l'A.T. aucun exemple d'*invocation proprement dite* à titre individuel, pas plus dans le Judaïsme palestinien que dans le Judaïsme hellénistique. Et encore Eccli 23, 1. 4 (« Père ... de ma vie ») a un sens bien différent de celui qu'offre Sag 14, 3. Les références proposées par Schrenk [52] ne peuvent davantage valoir comme argument en faveur de l'invocation de Dieu comme Père à titre individuel, puisqu'elles sont de simples affirmations ou de simples allusions, mais non des invocations proprement dites. Cependant Schrenk poursuit : « la forme individuelle se rencontre d'abord chez les personnes qui ont une position particulière dans l'histoire de la Révélation ou chez ceux qui restent particulièrement attachés à la Loi (cf. Sag 2, 16) et qui jouissent alors d'une relation toute exception-

[51] Cf. plaus haut, note 22.

[52] Art. cit., p. 979, note 215 : R. Yoḥanan b. Zakkay (mort vers 80 après J.-C.) ; R. Çadoq (70 après J.-C.), R. Eliézer le grand (vers 90 après J.-C.) ; cf. aussi p. 980, notes : 220 et 223.

nelle avec Dieu » [53]. Certes, mais ceci ne change en rien le fait que nous manquons de preuves concrètes et indiscutables pour attester l'invocation de Dieu comme Père à titre individuel dans la prière du Judaïsme palestinien avant et même au temps de Jésus-Christ. L'invocation de R. Çadoq (« Mon Père, qui es au ciel ») est d'une date postérieure (vers 70 après J.-C.), comme le sont surtout les autres exemples trouvés dans le *Seder Eliahu Rabba*. D'ailleurs, quelle valeur historique et quelle originalité peut-on attribuer à cette sentence qui n'est connue que par un livre d'une date fort postérieure, comme l'est le *Seder Eliahu Rabba*. L'auteur de ce livre, à qui l'expression אבי שבשמים n'était pas inconnue, n'aurait-il pas placé cette même expression sur les lèvres de Çadoq ? J. Bonsirven voit tout simplement dans ce passage « un texte bien légendaire ! » [54]. En tout cas, même en la prenant pour originale, l'invocation de Çadoq semble être isolée à son époque, comme Schrenk lui-même le reconnaît [55].

En résumé, dans le Juidaïsme palestinien l'invocation à titre individuel à Dieu Père avant la venue de J.-C., semble peu probable ; affirmer le contraire serait se heurter à des difficultés insolubles ; il serait surtout fort étonnant qu'elle n'ait laissé aucune trace ni aux approches ni au commencement de notre ère [56].

Art. III. « Le Père qui est aux cieux »

Dans les textes rabbiniques Dieu n'est pas simplement désigné ou invoqué comme Père, mais il est en outre très souvent nommé « le Père qui est dans les cieux » ou « dans le ciel » [57].

---

[53] Art. cit., p. 980.

[54] *Le Judaïsme palestinien*, I, 139, note 5.

[55] Art. cit., p. 981 : « das Beispiel R. Çadoqs scheint sehr vereinzelt zu sein ».

[56] A noter également l'absence d'une telle invocation dans les écrits Qumraniens, bien que dans les Hymnes Dieu soit comparé à un Père : « Mon père (אָבִי) ne m'a pas connu et ma mère (וְאִמִּי) m'a abandonné à toi. Car tu es un Père (כִּי אַתָּה אָב) (cf. Is 63, 16) pour les fils de vérité ; et tu as mis ta joie en eux comme celle qui aime son nourrisson et, tel un nourricier (qui soutient l'enfant) sur son sein, tu prends soin de toutes créatures » (*Hymn.* IX, 35-36 ; éd. A. M. Habermann, *Megilloth Midbar Yehuda*, p. 125. Pour la traduction, voir A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, p. 247).

[57] Quant à la date de l'apparition de la formule : « le Père qui est aux cieux », les auteurs sont plus ou moins d'accord. D'après W. Bousset et H. Gressmann elle était déjà connue au temps de Jésus : « Die Wendungen 'der Vater im Himmel', 'unser, euer Vater im Himmel' sind zu Jesu Zeit nicht ungewöhnlich gewesen » (o.c., p. 378). Sans trop préciser, J. Jeremias lui aussi la voit s'introduire à partir du 1er siècle : « Im palästinischen Judentum der vorchristlichen Zeit ist die Bezeichnung Gottes als Vater nur ganz vereinzelt bezeugt. Vom 1. Jhdt n. Chr. ab mehren sich

§ 1. *Les exemples.*

1. Nombreux sont les textes dans lesquels l'expression « Père, qui est au ciel » est employée comme *affirmation*, tant à titre collectif qu'à titre individuel.

A titre collectif :

— « *notre Père*, qui est dans les cieux (אבינו שבשמים) » : Y. Ḥag., II, 1, 77a ; Sota, 9, 15.
— « *votre Père*, qui est dans les cieux » : b. Sanh., 42a ; Y. Ma'as, III, 50c, 11 ; Yoma, 8, 8 (9).
— « *leur Père*, qui est dans les cieux » : Mekh, sur l'Ex., XII, 2 ; XX, 25 ; Sifré sur le Dt., XX, 16, 92d ; Šab., 116a ; Tos. Šab., 13, 5 ; Ber., 32b.

A titre individuel :

— « *mon Père* (אבי שבשמים), qui est dans les cieux » : Sif. sur le Lév., XX, 26, 93d ; Mekh. sur l'Ex., 20, 6.
— « *ton Père*, qui est dans les cieux » : Pirqé Abot, 5, 20.
— « *son Père*, qui est dans le ciel » : Ber., 30a ; Sif. sur le Dt., XI, § 48 ; Kil., IX, 8.

2. Comme *invocation*, cette formule « Père qui es dans les cieux » est plutôt rare. Elle ne se rencontre jamais dans les prières liturgiques [58]. C'est dans le *Seder Eliahu Rabba* qu'on la trouve comme invocation directe *à titre collectif* : « Notre Père, qui es aux cieux (אבינו שבשמים), béni soit ton grand Nom dans les siècles et à jamais » [59]. Comme invocation *à titre individuel* (אבי שבשמים), c'est dans ce seul livre qu'on pourra la trouver [60].

---

die Belege ; es taucht jetzt die Wendung "himmlischer Vater" auf, die sich rasch einbürgert » (« Abba », dans *TLZ* 79 (1954) 213). Selon G. Schrenk, c'est à partir de la fin du 1er siècle de notre ère qu'elle est attestée : « אב שבשמים ... gehört zu den vielgebrauchten, wenn auch nicht häufigsten Gottesbezeichnungen der palästinischen Synagoge. Es ist nachweisbar seit des Ende des 1. Jhdts n. Chr .. Die Überlieferung lässt schon Rabbinen um 70 diese Wendung gebrauchen » (art. cit., p. 979). Certes, dans le Judaïsme palestinien elle nous est attestée à partir de la fin du 1er siècle, mais il est difficile de nier qu'elle existât déjà bien avant cette date. L'Évangile de saint Matthieu la fait remonter au temps de Jésus-Christ. C'est également la pensée de C. Spicq (o.c., p. 48) : « Il est possible que notre Seigneur Jésus-Christ ait trouvé cette locution en usage dans le culte synagogal ou la langue religieuse de ses contemporains » ; toutefois C. Spicq tient à relever l'absence de cette expression dans les textes de Qumran (ibid., note 48).

[58] Dans le Qaddiš (cf. plus haut, p. 85) elle ne se présente pas comme une invocation.

[59] Cf. plus haut, p. 86.

[60] Cf. plus haut, p. 91.

§ 2. *La signification.*

Quelle que soit la signification de l'addition « qui est dans le ciel », il est évident qu'elle n'indique pas un nouveau concept de Dieu, mais qu'elle est plutôt, comme le montre la majeure partie des exemples cités avec le suffixe pronominal, une caractéristique de la piété juive, en particulier du rabbinisme [61]. Il est malaisé de déterminer à quel sentiment précis elle doit son origine.

D'après G. Dalman [62], suivi par J. Bonsirven, « il est possible que ces expressions (« Père » et « qui est aux cieux ») aient été parfois adoptées pour éviter de prononcer les noms sacrés » [63]. Apparemment on ne peut guère nier que cette expression, « qui est aux cieux », ne porte en soi un certain trait de transcendance (J. Bonsirven). Certains textes suggèrent qu'il s'agit de distinguer entre le père terrestre et le Père céleste, pour prévenir toute ambiguïté possible. Ainsi, *Sifré*, à propos de Dt., § 48, fait une distinction entre « son père de la terre (אָבִיו שֶׁבָּאָרֶץ) » et « son Père du ciel (אָבִיו שֶׁבַּשָּׁמַיִם) » [64]. Il y a même des sentences qui expriment une confiance et une relation toutes particulières envers le Père céleste.

Certes, la destruction du temple en 70 a puissamment contribué à l'affermissement d'un tel usage [65]. Dans les temps difficiles d'oppression et de servitude, les Juifs pieux se tournaient vers le Ciel impérissable et y cherchaient une compensation à la disparition de leur sanctuaire [66]. Les textes suivants expriment bien l'état d'âme juive de cette époque. R. Pinhas ben Yaïr (vers 150-195 après J.-C.) disait : « Depuis la ruine du temple, les collègues sont couverts de honte ainsi que les gens libres et ils se couvrent la tête. Les hommes d'œuvre sont peu estimés et les violents et les calomniateurs l'emportent. Personne ne s'enquiert, ni ne fait de supplication ou de demande (dans la prière), *sur quoi nous appuyer ? sur notre Père qui est dans le ciel* ». R. Eliézer le grand (vers 90 après J.-C.) : « Depuis la ruine du temple les rabbins ont été tenus pour des maîtres d'école et ces derniers comme les ministres et ceux-ci comme le peuple de la terre et le peuple de la terre n'a cessé de s'avilir ; personne ne prie : *sur qui nous*

---

[61] Dans la littérature rabbinique le terme « cieux » est employé comme substitut de Yahvé ; cf. H. TRAUB, art. οὐρανός, p. 521.

[62] *WJ*², p. 298 : « Die übliche Vermeidung der Aussprache des Gottesnamens hat sicherlich zu dem üblichwerden der Bezeichnung beigetragen ».

[63] O.c., p. 139.

[64] Cf. MOORE, o.c., p. 205. - SCHRENK, l.c. - STR-BILL, I, 395. - BONSIRVEN, *TR*, p. 67.

[65] SCHRENK, art. cit., pp. 979 s.

[66] Pourtant il y a un texte, *b. Ber.*, 32 b (STR-BILL, I, 456), qui semble insinuer que cette attitude n'était pas générale. R. Eléazar (vers 270 après J.-C.) y dit : « depuis le jour que le temple a été détruit, un mur de fer fait cloison entre Israël et son Père qui est dans le ciel ».

appuyer ? sur notre Père qui est au ciel. Aux talons (approches) du Messie l'insolence augmentera ... La face de cette génération sera comme celle du chien ; le fils ne rougira plus devant son père. Et *sur qui nous appuyer ? sur notre Père qui est dans le ciel* » [67].

Aussi cette formule entre-t-elle dans les descriptions du comportement pieux, soit du fidèle qui tend à accomplir « la volonté du Père qui est dans le Ciel » (Pirqé Abot, 5, 20), soit de celui qui dirige son cœur vers le Père céleste [68], soit de celui qui le prie à ce titre [69].

En somme, ces exemples laissent supposer que la formule « qui est dans les cieux » est un produit de la piété personnelle et que celle-ci, étant donnée la relation singulière existant historiquement entre Yahvé, le Père, et Israël, son fils, peut fournir la signification exacte de la formule en question. Par conséquent elle n'indique pas la relation de Dieu avec le monde, et donc ne désigne pas Dieu en tant que Créateur du monde, mais elle est une marque caractéristique de la piété de la nation élue et de ses membres envers leur Père céleste.

Conclusion

Par rapport à l'Ancien Testament, l'invocation de Dieu comme Père à titre collectif (« notre Père »), inconnue de l'A.T., devient courante dans le Judaïsme palestinien, surtout à partir du premier siècle de notre ère, comme les textes liturgiques en rendent témoignage. A cette époque, se développe de plus en plus la piété individuelle, surtout chez les rabbins, qui désignent Dieu comme Père de l'individu. La prière juive semble atteindre alors son plus haut degré de vitalité. Pourtant les accumulations d'épithètes, la crainte de prononcer le nom divin, le titre de Roi, joint souvent à celui de Père, et le titre de Roi circonscrit dans les sphères nationales, etc., sont autant de faits qui permettent de deviner l'atmosphère dans laquelle baigne la dénomination de Dieu comme Père au sein du Judaïsme palestinien. Comme le montre bien la prière de R. Aqiba, Dieu est encore plus le Maître et le Roi que le Père [70]. Mais il faut avouer que les Juifs fidèles, surtout après la ruine du temple, trouvaient une grande consolation dans la confiance envers leur Père céleste (cf. Sota, 9, 15).

---

[67] *Sota,* 9, 15 (Bonsirven, *TR,* p. 385) ; cf. *Lev. R.,* 23 (122a) (Str-Bill, I, 771).

[68] *Yoma,* 76a : « Ainsi ils dirigeaient tous leur coeur vers leur Père des cieux » (Bonsirven, *TR,* p. 230. - Str-Bill, I, 421).

[69] Qaddiš ; *Targ. Y. I,* Ex., 1, 19 (Str-Bill, I, 396).

[70] Il est remarquable que ces deux titres sont souvent associés dans les prières pour la délivrance ; cf. Moore, o.c., p. 210, note 6.

Par rapport au Nouveau Testament, la thèse de Bousset, selon laquelle le Bas-Judaïsme n'avait pas cette croyance ou que des siècles la séparaient de Jésus [71], ne correspond pas aux faits. Toutefois il faut reconnaître que nous manquons de preuves et de textes irréfutables concernant l'invocation de Dieu comme Père à titre individuel dans la prière du Judaïsme palestinien avant J. C. et même aux premiers siècles de notre ère.

Conclusion de la première partie

Si, en dehors de l'A.T., l'invocation de la divinité comme père est un phénomène extrêmement ancien et très répandu, par contre cette invocation est entièrement absente des premiers livres de l'A.T. Ce n'est qu'aux derniers siècles avant notre ère que nous rencontrons des invocations à Dieu comme Père dans le Judaïsme hellénistique, et l'Écriture n'en renferme que deux exemples seulement: Sag 14, 3 ; Eccli 23, 1. 4. Que l'auteur ait délibérément voulu imiter le vocabulaire de l'époque, dans le but de donner une portée plus universelle aux idées traditionnelles, sans les trahir toutefois, c'est fort probable. Dans le Judaïsme palestinien, en plus des appellations de Dieu comme Père, qui sont d'ailleurs dans la ligne de l'A.T., on rencontre, il est vrai, des invocations à titre collectif (אבינו), mais l'invocation à titre individuel (אבי) n'y est jamais attestée, dans le sens qui vient d'être expliqué.

En somme, cette étude des textes bibliques et extra-bibliques regardant l'A.T. et le Judaïsme, autorise déjà une première réponse aux questions posées dans l'introduction. Elle laisse entrevoir l'inexactitude de certaines opinions sur la paternité de Dieu dans l'A.T. et sur les influences étrangères qui se seraient exercées sur cette notion. Les résultats acquis font également mieux saisir comment a été préparée, dans l'A.T., la voie à la doctrine néotestamentaire de la paternité universelle de Dieu et de notre filiation. Par ailleurs, ils permettent d'établir avec exactitude dans quelle mesure et en quel sens on invoquait Dieu comme Père avant la venue du Christ.

---

[71] W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, pp. 41-42 : « Es ist darüber gestritten, ob und wie weit dieser Gottesglaube im Alten Testament schon vorgebildet ist, so dass Jesus ihn nur übernommen hätte. Selbst wenn letztens der Fall wäre, wenn es nicht so stände, dass sich in der isreaelitischen Frömmigkeit doch nur vereinzelte schwache Anklänge an diesen starken Gottvaterglauben fänden, so bliebe doch die Predigt Jesu eine schöpferische Tat. Denn *zwischen Jesu und jener Zeit liegen Jahrhunderte* ... ».

DEUXIÈME PARTIE

LA PRIÈRE DE JÉSUS AU PÈRE

En abordant l'étude de la prière de Jésus au Père, une question se pose d'emblée : comment et en quelle langue Jésus a-t-il prié ? Est-il possible de retrouver les paroles mêmes dont il se servit, voire le terme ou le vocable spécifique qu'il employa ? Les évangiles permettent-ils de pénétrer dans l'intimité de sa prière, de découvrir le genre et les formules de sa conversation avec le Père ? Les récits évangéliques parlent à plusieurs reprises de la prière de Jésus et par là ils en révèlent quelque peu le mystère. Ils ne se contentent pas de décrire la vie de prière que fut toute la vie de Jésus : il priait très souvent et tout spécialement aux moments les plus décisifs de son existence terrestre[1], mais les récits évangéliques rapportent aussi des prières personnelles de Jésus. C'est dans un de ces textes qu'est transmise, dans sa teneur originale, l'expression même que Jésus employa en s'adressant au Père : « Abba » (Mc 14, 36).

Partant de ce texte, nous étudierons d'abord la prière de Jésus d'après l'évangile de saint Marc. Puis nous rechercherons, si, dans sa littéralité, le vocable « Abba » n'est pas sousjacent aux autres formules de la prière de Jésus, telles que ὁ πατήρ, πατήρ, πάτερ, πάτερ μου. Enfin nous nous attacherons à la signification de cette prière de Jésus au Père.

---

[1] Cf. Mc 1, 12 s., 35 ; Lc 4, 1 ; 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18. 28-29 ; 11, 1 ; Jn 17, 1 ss.

CHAPITRE PREMIER

Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Mc 14, 36)

Selon saint Marc, Jésus-Christ, au plus fort de ses souffrances à Gethsémani, s'adresse ainsi à son Père : « Abba Père (ἀββᾶ ὁ πατήρ), à toi tout est possible, éloigne de moi cette coupe ; cependant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Mc 14, 36). Ainsi le Nouveau Testament nous place en face d'un nouveau problème. Il y a une prière de Jésus sous le vocable d'« Abba ». Quelle est donc l'origine et quelle est la signification de ce terme ?

Une question préalable se pose quant à la langue habituellement parlée par Jésus. Cette question a toujours intéressé les exégètes. A ce sujet les divergences n'ont pas manqué entre les savants et aujord'hui encore les opinions sont partagées. Pour s'en faire une idée il suffit de consulter la grammaire de A.T. Robertson [2] ou, parmi les études plus récentes, le livre de M. Black [3]. L'opinion commune est que Jésus parlait et prêchait en araméen [4]. Mais certains auteurs ont soutenu autrefois [5] ou soutiennent encore de nos jours [6], que Jésus parlait habituellement en grec. Que Jésus ait connu deux langues, l'araméen et le grec, comme le croient A.T. Robertson [7] et d'autres, ou même qu'il ait parlé trois langues (l'araméen, le

---

[2] *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3e éd., New York 1919.

[3] *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2e éd., Oxford 1954.

[4] Ainsi : J. WELLHAUSEN, A. MEYER, A. DEISSMANN, J. T. MARSHALL, E. A. ABBOTT, A. JÜLICHER (cités par A. T. ROBERTSON, o.c., pp. 27 s.). - G. DALMAN, *Jesus - Jeschua.* Die drei Sprachen Jesu, p. 19. - A. T. ROBERTSON, o.c., p. 104. - M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, § 23. - P. JOÜON, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Évangiles*, pp. 211 s. - A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, p. 99. - R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St Mark's Gospel*, p. 636. - S. V. MCCASLAND, « *Abba Father* », pp. 79-91. - M. BLACK, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*, col. 653 : « Jesus und seine Jünger verwandten eine Form der semitischen Sprachen, die als palästinisches Aramäisch bekannt ist. Das schliesst nicht aus, dass sie mit anderen Sprachen vertraut waren, die im Palästina des 1. Jahrhunderts gebraucht wurden, wie Hebräisch und Griechisch ».

[5] Cf. A. T. ROBERTSON, o.c., p. 26.

[6] R. O. P. TAYLOR, *The Groundwork of the Gospels*, p. 95 : « ... in the Greek of the Gospels, we are dealing not merely with translations but with the very words of the Divine Teacher in the language in which He spoke them ».

[7] O.c., p. 27.

grec et l'hébreu) [8], c'est fort probable, mais non point qu'il conversât habituellement en grec et prêchât l'Évangile en cette langue ; la chose semble même contredite par les faits.

Pour plusieurs auteurs, et c'est l'opinion la plus courante, au premier siècle de notre ère l'araméen aurait totalement évincé l'hébreu en Palestine, devenu la seule langue courante pour la masse du peuple [9]. Selon d'autres, au contraire, tandis que l'araméen n'était que la langue de la population païenne et de la classe cultivée, c'est l'hébreu (ou plutôt un certain dialecte de cette langue), qui aurait été parlé par la masse ; tel est l'avis de M. H. Segal [10], D. Sidersky [11] et, dernièrement, de H. Birkeland [12]. Pour ce dernier, Jésus, tout en connaissant l'hébreu, l'araméen et un peu de grec, parlait d'habitude le dialecte hébreu des pauvres dont il partageait la vie [13]. Cette position originale mérite d'être prise en considération en ce qu'elle montre les points faibles de la thèse classique.

Mais il importe de savoir d'une manière plus précise en quelle langue fut prononcée l'invocation de la prière à Gethsémani. Or, tout le monde, y compris Birkeland, est d'accord sur ce point : ce fut en araméen. Le mot ἀββᾶ, en effet, tel qu'il est rapporté par saint Marc, n'est autre qu'une translittération du mot araméen אַבָּא. Marc a tenu à reproduire dans la langue même employée par Jésus, sinon la prière intégrale, du moins l'invocation, se servant à cet effet des syllabes telles qu'elles s'étaient gravées dans la mémoire des disciples et des premiers chrétiens. Il est regrettable que les sources de cette époque fassent complètement défaut [14] et qu'on ne puisse mieux déterminer le dialecte araméen précis parlé par Jésus et ses disciples. On sera donc obligé de recourir aux autres dialectes araméens. Pour l'instant, il suffit de constater qu'il s'agit d'une invocation araméenne.

Cette particularité linguistique chez saint Marc constitue un argument très important en faveur de l'authenticité de son récit ; l'évangéliste y conserve la parole originale du Seigneur, tout comme il le fait en d'autres pas-

---

[8] Cf. G. DALMAN, o.c., pp. 1-34.

[9] DALMAN, o.c., p. 10. - ROBERTSON, o.c., p. 28. - DUPONT-SOMMER, l.c.

[10] O.c., Introduction.

[11] *La parole suprême de Jésus*, p. 152.

[12] *The Language of Jesus*, p. 11 : « ... the rabbinic literature clearly illustrates the coexistence of the two languages as spoken languages in Palestine (Judaea) in the first two centuries of our era » ; p. 12 : « Aramaic was a language of high reputation » ; p. 39 : « The preceding discussions necessitate, as far as I can see, the conclusion that *the language of the common people in Palestine in the time of Jesus was Hebrew* ».

[13] Ibid., p. 39 : « ... Jesus really used Hebrew ... seems unavoidable ... He also certainly on solemn occasions spoke a language strongly influenced both by biblical Hebrew and Aramaic. He no doubt understood both of these languages ... Finally ... Jesus knew some Greek. But he was sent to the poor, and to them he must *have spoken in their own dialect* ... The oldest oral tradition concerning Jesus must, according to the preceding arguments, have been in (dialectal) Hebrew ».

[14] Cf. M. BLACK, art. cit., col. 654.

sages. Un cas analogue se présente pour la résurrection de la fille de Jaïre. Les mêmes disciples qui ont été témoins de la Transfiguration et le seront de l'Agonie, sont aussi les témoins privilégiés dans la maison de Jaïre. « (Jésus) ne laissa personne l'accompagner, si ce n'est Pierre, Jacques et Jean, le frère de Jacques » (Mc 5, 37) ; ayant fait sortir les autres personnes, « il prend avec lui le père et la mère de l'enfant, ainsi que ceux qui l'accompagnaient, et il pénètre là où était l'enfant. Et prenant la main de l'enfant, il lui dit : ταλιθά κούμ[15], (en araméen : טליתא קומי), ce qui signifie : Fillette, je te le dis, lève-toi ! » (v. 40 s.). Tandis que Lc 8, 54, ne nous donne que la traduction de ces mots araméens et que Mt 9, 25, les omet totalement, Marc, sans doute à la suite de Pierre, témoin oculaire, tient à être plus littéral, rapportant exactement les paroles araméennes. Ceci ne fait que confirmer la certitude que dans le mot « Abba » nous touchons aussi à l'« ipsissima vox » de Jésus-Christ.

Art. I. Origine et sens du mot « Abba »

Rien ne serait plus illusoire et plus injuste que de déterminer la pensée de quelqu'un exclusivement d'après l'étymologie grammaticale ou le sens textuel des mots qu'il emploie. Dans toute étude d'ordre linguistique, en lexicologie surtout, il importe de reconnaître, au préalable, la différence fondamentale qu'il y a entre le mot et le concept. Tandis que le « concept » est contenu dans une intelligence individuelle et n'appartient qu'à la personne qui pense, le « mot » sert à établir un échange entre les individus ; il n'appartient pas à ceux-ci, mais il fait corps avec une vie sociale soumise à certaines lois. Au compte de ces lois d'ordre social il faut inscrire certains facteurs qui permettent de déterminer le sens d'un mot, tels que la coutume et la croyance d'un peuple. Celles-ci, évidemment, ne restent pas toujours les mêmes ; la coutume varie avec les hommes, avec le temps, et entraîne dans son mouvement les habitudes, le langage, etc. Dès lors on comprend que l'étude d'un mot, d'un texte ou d'une phrase, doive être aussi une étude historique ; il faut tout d'abord se rendre compte du sens primitif du terme, pour pouvoir comprendre ensuite sa signification exacte dans des emplois différents.

§ 1. אַבָּא, *dans son usage primitif, comme appellatif de père selon la chair.*

Dire qu'« Abba » est une parole araméenne ne résout pas la question de son origine précise et de son emploi concret dans le Judaïsme qui seuls

---

[15] Certains manuscrits (comme D,W et d'autres) portent κούμι.

pourraient nous aider à déterminer la signification de ce mot dans le N.T. Il faut donc nous tourner vers l'époque de Jésus et chercher dans le milieu où Jésus lui-même a vécu le vrai sens de ce titre.

1. Première constatation.

La première constatation, c'est que l'on trouve אַבָּא dans l'usage familier pour désigner le père, aussi bien dans le Targum que dans les écrits rabbiniques [16]. Et ceci au sens de « père », aussi bien que de « mon père ».

A) אַבָּא, comme une *simple désignation* de la paternité selon la chair.

Ainsi dans les *écrits rabbiniques*. Par exemple : Sanh., 4, 5 : « A celui qui maintient en vie la vie d'un seul homme, l'Écriture impute comme s'il avait maintenu le monde entier. Et cela aussi en vue de la paix entre les créatures : afin que personne ne puisse dire à un autre : mon père était plus grand que le tien (אבא גדול מאביך) » [17]. Ketu., 13, 5 : « si j'avais moi-même promis je pourrais rester seule jusqu'aux cheveux blancs, mais puisque mon père (אבא) a promis à mon sujet, que faire ? » [18]. Sanh., 3, 2 : « J'accepte pour moi comme admissible (ce qu'a décidé) mon père (אבא) » [19].

Le même emploi d'« Abba » dans *le Targum* est très fréquent [20].

Ce terme est même devenu le titre honorifique de plusieurs docteurs tannaïtes et on le rencontre aussi comme nom propre [21].

B) אַבָּא, comme *appellatif* de père selon la chair.

Certains *textes rabbiniques* parlent d'enfants s'adressant par ce vocable à leurs pères ou même à ceux auxquels ils attribuent des sentiments paternels. Ainsi dans b. Ta'anit, 23b les écoliers s'adressent à Ḥanan et le prient : אבא אבא הב לן מיטרא (papa, papa, donne-nous de la pluie) ». Le même usage est attesté dans b. Ber., 40a : « R. Yuda range le blé dans la catégorie des arbres et s'appuie sur la tradition, assurant que l'arbre dont a mangé le premier Adam est celui-là ... ; il fonde son opinion sur ceci : un enfant ne sait appeler « papa et maman (אַבָּא וְאִמָּא) tant qu'il n'a pas

---

[16] Voir J. Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*. Impensae in Evangelium Sancti Marci, p. 66. - J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, p. 2. - Str.-Bill., II, 49.

[17] Bonsirven, *TR*, p. 507.

[18] Ibid., p. 330.

[19] Cf. Pea, 2, 1 ; Šab., 1, 9 ; Ketu., 2, 1. - Levy, l.c. Id., *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, 3. - F. Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer*, p. 87. - G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 1ère éd., p. 157.

[20] Cf. plus bas, pp. 106 s.

[21] Pes., 57a ; cf. E. Zolli, « *Abba* », col. 16. - Bonsirven, *TR*, Introduction, p. X. - W. Bacher, *Contribution à l'onomastique juive*, pp. 104 s.

goûté de blé » [22]. Il s'ensuit que l'enfant, dès qu'il avait cessé de téter et commençait à manger du pain, apprenait à dire « Abba » et « Imma » [23].

A ce témoignage s'ajoute celui de quelques écrivains éminents de l'antiquité chrétienne : Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret [24]. Seul celui qui a été élevé dans un milieu où l'on avait l'habitude d'employer le mot « Abba » et qui par conséquent l'entendait couramment autour de lui, pouvait se permettre une remarque comme celle que fait Théodoret à propos de Rom 8, 15 : « En ajoutant " Abba ", il nous enseigne la confiance de ceux qui ont coutume de s'adresser ainsi. En effet, ce sont les enfants, qui usent d'une plus grande liberté envers leurs pères ..., qui emploient le plus fréquemment ce terme en s'adressant à eux (Τὰ γάρ τοι παιδία, πλείονι παῤῥησίᾳ κεχρημένα πρὸς τοὺς πατέρας ..., συχνότερον πρὸς αὐτοὺς τῇδε κέχρηται τῇ φωνῇ) [25].

אַבָּא, comme appellatif, est aussi plusieurs fois attesté *dans le Targum* :

— Gen 22, 7 : « Isaac s'adressa à son père Abraham et lui dit : mon père (אַבָּא) ... » ;

27, 18 : « (Jacob) alla auprès de son père et lui dit : mon père (אַבָּא) ! » ;

27, 34 : « Lorsque Esaü entendit les paroles de son père, il cria avec beaucoup de force et d'amertume et dit à son père : bénis-moi aussi, mon père (אַבָּא) ! » ;

27, 38 : « Est-ce donc ta seule bénédiction, mon père (אַבָּא) ? Bénis-moi aussi, mon père (אַבָּא) ! Isaac resta silencieux et Esaü éclata en sanglots » ;

48, 18 : « Joseph dit à son père : pas comme cela, mon père (אַבָּא) ; car c'est celui-ci l'aîné : mets ta main droite sur sa tête » ;

— Jud 11, 36 : (la fille de Jephté répondit) : « Mon père (אַבָּא), tu t'es engagé envers Yahvé, traite-moi selon le vœu que tu as prononcé ... » ;

— Is 8, 4 : « car avant que ce garçon sache dire " papa " et " maman " (אֲרֵי עַד לָא יְדַע עוּלֵימָא מִקְרֵי אַבָּא וְאִמָּא), on apportera les richesses de Damas ... ».

---

[22] BONSIRVEN, *TR*, p. 104.

[23] Voir aussi b. Sanh., 70b.

[24] Th. ZAHN et F. HAUCK, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3e éd., p. 396, note 93 : « Chrysostomus, Theodor, Theodoret, Söhne wohlhabender Häuser in Antiochien, welche syrisch redende Ammen und Kindermädchen aus der Umgegend ihrer Vaterstadt gehabt haben (cf. Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, I, Erlangen* 1881, *p.* 41), konnten daraufhin einmütig bezeugen, dass die kleinen Kinder ihre Väter mit "Abba" anzureden pflegten ». - Cf. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, p. 94.

[25] MIGNE, P.G., 82, col. 133.

2. Deuxième constatation.

J. Lightfoot[26] et quelques autres après lui[27] ont observé, assez sommairement il est vrai, qu'il y a dans l'Écriture une différence très significative dans l'emploi du mot « père » par rapport aux hommes, dans l'hébreu אב (ou אבי) d'une part, dans l'araméen אבא (le Targum) d'autre part. Le mot hébreu אב a des sens différents, signifiant non seulement le « père » naturel, mais aussi le « père » au sens métaphorique : supérieur, seigneur, docteur, maître, magistrat, etc. Au contraire le mot araméen אבא n'est employé par les targumistes, sauf quelques rares exceptions, que pour désigner le « père » au sens naturel ou adoptif ; pour le « père » au sens métaphorique ils ont un autre terme, par exemple : רבי, מרי.

a) אַבָּא, dans le Targum[28], signifiant *le père naturel ou adoptif*[29] :

---

[26] O.c., pp. 65 s.

[27] H. Elsley et R. Walker, *Annotations on the Four Gospels* and the Acts of the Apostles, p. 288.

[28] Étant donné que pour le Pentateuque il y a trois rédactions du Targum (Targ. Yerušalmi, Targ. Pseudo-Jonathan et Targ. Onkelos), nous les avons consultées toutes les trois. Sur ces trois recensions voir par exemple, A. Vaccari, dans *Institutiones Biblicae*, I, 294, nr. 74. - S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, p. 502 s. (avec bibliographie récente). Nous n'avons cependant pu utiliser la recension du Targum « fragmentaire » contenue dans le cod. *Neofiti* n. 1 de la bibliothèque Vaticane. En attendant la publication annoncée, voir sur cette recension : A. Diez Macho, *The Recently Discovered Palestinian Targum*, dans *Vetus Testamentum.* Suppl. VII (Oxford Congress), Leiden 1960, p. 222-245.

[29] La constatation énoncée vaut aussi pour les cas où ce n'est pas אבא qui est employé, mais tout simplement la forme אב (cf. Targ. Y., Gen 44, 18 ; Targ. O., Jud 17, 10 ; 18, 19 ; Is 22, 21 ; 45, 10 ; Ez 44, 25 ; Prov 4, 1) ou אב dans ses différents états et avec les différents suffixes.

Par rapport au texte hébreu, il y a aussi dans le Targum des omissions, des additions et des changements. Ainsi, אָבִיו de Gen 27, 39, אָבִיהָ de Gen 31, 35, בֵּית אֲבֹתָם de Nm 4, 40, אָבִי de Dt 26, 5, ont été omis par Targ. Ps.-J. De même, אָבִיו de Gen 50, 1 et Dt 27, 16 ; אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ de Dt 6, 3, ont été omis par Targ. Y. Au lieu de « אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ (Dieu de tes pères) » (Dt 1, 21), Targ. Ps.-J. lit « votre Dieu » ; au lieu de « שְׁאַל אָבִיךָ (interroge ton père) » (Dt 32, 7), Targ. Y. lit : « interrogez vos pères » et Targ. Ps.-J. : « lisez les livres de la Loi ». Les additions sont fréquentes dans Targ. Y. ; ce Targum ajoute, par exemple, une fois אַבָּא dans Gen 43, 8 ; quatre fois אַבָּא et une fois בֵּית־אַבָּא dans 44, 18 ; deux fois אַבָּא et une fois אֲבוּי דְאַבָּא dans 48, 22 ; trois fois אֲבוּנָן dans 49, 1 ; trois fois אֲבוּנָן , une fois אֲבוּי דְאַבָּא et une fois אַבָּא dans 49, 2 ; etc. ; cf. 49, 6. 18. 20. 22. 24 ; 50, 1. Au lieu de : « Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple... » (Nm 11, 12), Targ. O. lit : « Est-ce moi le père (האב אנא) de tout ce peuple » ; de même au lieu de זֶה אֵלִי (Ex 15, 2), Targ. Y. lit דֵּין הוּא אֲבוּנָן (c'est Lui (qui est) notre Père) ».

Gen 19, 34 ; 20, 12; 22, 7; 27, 12. 18. 31. 34. 38 (bis); 31, 5. 42; 32, 10 (bis) ; 44, 19. 20. 24. 27. 30. 32 (bis). 34 (bis) ; 45, 3. 9. 13 (bis) ; 47, 1 ; 48, 18 ; 50, 5 (bis) ; Ex 18, 4 ; Nm 30, 17 ; Dt 26, 5 ; Jos 2, 13 ; 20, 12 ; Jud 9, 17 ; 11, 36 ; 1 Sam. 9, 5 ; 14, 29 ; 18, 18 ; 19, 2. 3 (bis) ; 20, 2 (bis). 9. 13 (bis) ; 23, 17 (bis) ; 2 Sam 3, 7 ; 16, 3 ; 3 Rg 2, 24. 26 (bis). 32. 44 ; 3, 6. 7 ; 5, 17. 19 ; 8, 15. 17. 18. 20. 24. 25. 26 ; 12, 10. 11 (bis). 14 (bis) ; 20, 34 (bis) ; Est 2, 7 ; Jer 20, 15 ; Lam 5, 3 ; Ez 18, 4. 19. 20 (bis) ; 22, 10 ; Job 29, 16 ; 31, 18 ; Prov 3, 12 ; 4, (1). 3 ; 13, 1 ; Mich 7, 6. Plusieurs fois aussi on rencontre la formule בֵּית־אַבָּא (« la maison du père » ou « la famille ») [30].

b) Le « *père* » *au sens métaphorique*, différemment traduit dans le Targum :

— Gen 4, 20. 21 : T. M. : אֲבִי (l'ancêtre de ...) ; Targ. O. : רַבְּהוֹן ; Targ. Y. et Ps.-J. : רַב ;
22, 21 : T. M. : אֲבִי אֲרָם (père c.-à.-d. ancêtre d'Aram) ; Targ. O. : ... אֲבוּהִי ; mais Targ. Ps-J. et Targ. Y. : ... רַב ;
36, 9 : « Voici la descendance d'Esaü, père (= ancêtre) d'Edom » ; T. M. : אֲבִי אֱדוֹם ; Targ. O. : אֲבוּהוֹן ; mais Targ. Ps.-J. : ... רַבָּא.

— 1 Sam 24, 12 : « David dit à Saul : ô mon père » ; T. M. : אָבִי ; Targ. : ... רִבּוֹנִי ;

— 4 Rg 2, 11-12 : « Elie monta au ciel dans le tourbillon. Elisée vit et il cria : Mon père ! mon père ! » ; T. M. : אָבִי אָבִי ; Targ. : רִבִּי רִבִּי ;
13, 14 : « Quand Elisée fut frappé de la maladie ..., Joas, le roi d'Israël, descendit vers lui, pleura sur son visage et dit : Mon père ! mon père ! » ; T. M. : אָבִי אָבִי ; Targ. : רִבִּי רִבִּי ;
6, 21 : « Le roi d'Israël ... dit à Elisée : ... mon père » ; T. M. : אָבִי ; Targ. : רִבִּי ;
5, 13 : « ... ses serviteurs s'approchèrent et s'adressèrent à lui (= Naamân) en ces termes : Mon père ! » ; T. M. : אָבִי ; Targ. : מָרִי.

A propos de cette constatation quelques exceptions seraient cependant à signaler ; il y a des cas où le sens est certainement métaphorique —, du

Mais, en somme, tout cela ne diminue pas la portée de la constatation faite. Bien au contraire nous voyons que les changements ou les additions du terme en question se font dans ce même sens de père naturel ou adoptif.

[30] Gen 20, 13 ; 24, 7. 38. 40 ; 28, 21 ; 41, 51 ; 46, 31 ; Ex 12, 3 (Targ. O.) ; Nm 3, 24. 30. 35 ; 17, 17 ; 25, 14. 15 (Targ. O.) ; Jos 2, 12 ; 22, 14 ; Jud 6, 15 ; 9, 18 ; 11, 7 ; 1 Sam 22, 15 ; 24, 22 ; 2 Sam 14, 9 ; 19, 28 ; 24, 17 ; 3 Rg 2, 31. Sur cette expression de בית־אבא on peut voir M. E. Boismard, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, p. 53.

moins comprenons-nous ainsi aujourd'hui, — et où le Targum emploie néanmoins אבא[31]. Malgré cela il marque une tendance bien accusée à restreindre l'emploi de ce terme à la seule vraie paternité naturelle ou adoptive. En outre, notre observation explique les deux constatations suivantes.

3. Troisième constatation.

En ce qui concerne l'usage religieux, on constate que אַבָּא, sans suffixe et sans autre addition, n'est *jamais employé comme invocation à Dieu.* Ce terme ne désigne que très rarement la paternité divine ; jamais il ne constitue une invocation.

On trouve deux fois אַבָּא dans le Targ. Ps 89, 27 et Mal 2, 10. J. Jeremias élimine ces deux exemples, étant donné que l'emploi de אַבָּא y a été déterminé par le texte hébreu[32]. C'est exact. Ainsi pour l'hébreu de Ps 89, 27 : « הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אָתָּה אֵלִי וְצוּר יְשׁוּעָתִי (Il m'appellera : tu es mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut) », nous lisons dans le Targ. Ps 89, 27 : « הוּא יִקְרֵי אַבָּא אַתְּ אֱלָהָא וּתְקוֹף פּוּרְקָנִי (Il m'appellera : tu es mon Père ...) ». De même pour le texte hébreu de Mal 2, 10 : « הֲלוֹא אָב אֶחָד לְכֻלָּנוּ (N'avons-nous pas tous un Père unique ?) », la traduction araméenne donne : « הֲלָא אַבָּא חַד לְכֻלָּנָא (N'avons-nous pas tous un Père unique ?) ». Mais il y a une raison supplémentaire d'éliminer ces exemples, puisqu'il ne s'agit pas là d'invocation, mais simplement d'une affirmation de la paternité divine ; nous l'avons noté à propos d'Eccli 51, 10.

Un autre exemple semble être fourni par un manuscrit de la Bible avec le Targum, de l'an 1238. Dans ce manuscrit, le Targum de Job 34, 36 traduit : « דעינא כון דאבא דבשמיא יבחן איוב (je souhaite que mon Père qui est au ciel mette Job à l'épreuve) »[33]. Du fait que d'autres éditions du Targum por-

---

[31] Par exemple Targ. Gen 41, 43. Pendant que T.M. lit simplement : « Il le fit monter sur le meilleur char qu'il y avait après le sien et on criait devant lui "Abreq". Ainsi fut-il établi sur tout le pays d'Égypte », les Targ. Ps.-J. et O. ajoutent : « דֵּין אַבָּא לְמַלְכָּא (celui-ci est père du roi) » et le Targ. Y. יְחִי אָבוּי דְמַלְכָּא (vive le père du roi) ». Le même titre אבא למלכא au sens de « gouverneur du roi » se trouve aussi dans Targ. II d'Esther, 7, 10 (cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, p. 1). Gen 45, 8 : « ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu, et il m'a établi comme père (לְאָב) pour Pharaon, comme maître sur toute sa maison, comme gouverneur ... » ; tandis que le Targ. O. lit לְאַבָּא, de même que le Targ. Y. porte אַבָּא דְמַלְכָּא, mais un peu plus loin (49 22), Targ. Ps.-J., lui, écrit לְרַב.

[32] *Kennzeichen der ipsissima vox*, p. 87, note 4b.

[33] J. Levy, o.c., p. 1 b. - Str.-Bill., II, 50. - G. Kittel, art. « ἀββᾶ », p. 5. - J. *Jeremias*, art. cit., p. 87.

tent tout simplement : « צבינא דיתבחר איוב (je voulais que Job fût éprouvé) », Jeremias considère la variante du manuscrit de l'an 1238, absente dans d'autres manuscrits, comme n'étant pas une leçon originale [34]. Mais en toute hypothèse, il ne s'agit pas davantage ici d'une invocation.

Un autre cas de l'emploi de אבא se trouve dans Lev. R. 32 sur 24, 10 [35]. Parlant de la persécution religieuse sous Hadrien, on pose la question : « Pourquoi es-tu flagellé ? » Réponse : « על שעשיתי רצון אבא שבשמים (parce que je fis la volonté de mon Père qui est dans les cieux) ». Voici donc un אבא se référant à Dieu. Mais deux autres textes parallèles, Midras Tehillim, 12, 5 et Mekh. sur l'Ex., 20, 6, montrent que le texte tel qu'il se présente dans Lev. R. 32 n'est pas sûr. Dans le premier cas, on trouve bien la phrase de Lev. R. 32 sur 24, 10, mais au lieu de אבא on lit אבי : « על שעשיתי רצון אבי שבשמים » [36]. L'originalité de la phrase de Lev. R. 32 sur 24, 10 devient plus douteuse encore si l'on considère l'autre parallèle, Mekh. sur l'Ex., 20, 6, qui représente un texte plus ancien. Ce sont les paroles de R. Nathan, vers 160 après J.-C. La phrase de Lev. R. 32 y fait totalement défaut [37]. Par conséquent Jeremias a raison de la considérer comme une addition postérieure [38]. D'ailleurs, ce texte fût-il original, il ne date que du milieu du deuxième siècle après J.-C.; אבא y apparaît avec l'addition de « qui est dans les cieux » et n'a rien d'une invocation.

Voilà quelques exemples d'emploi de אבא dans le Judaïsme palestinien. Comme on le voit, dans aucun de ces textes אבא n'est employé comme une invocation à Dieu, mais tout simplement comme une affirmation de la paternité divine. De même les autres exemples tels que : אֲבוּהוֹן דִּבִשְׁמַיָּא (Midr. Abba Gorion, 1, 1), אֲבוּהוֹן דִּי בִּשְׁמַיָּא (Qaddiš), לאבוכון דבשמיא

[34] Ibid., p. 87[6].

[35] G. KITTEL, l.c. - DALMAN, *WJ*, p. 154. - JEREMIAS, art. cit., p. 87.

[36] BUBER, *Midrasch Tehillim*, II, 109.

[37] R. NATHAN dit : « A ceux qui aiment et observent ses commandements. Ce sont les Israélites qui habitent la terre d'Israël et donnent leurs âmes pour les préceptes. Que veux-tu ? que je sorte pour être tué, parce que j'ai circoncis les fils d'Israël ? Que veux-tu ? que je sorte pour être brulé, parce que j'ai lu la Loi ? Que veux-tu ? que je sorte pour être pendu, parce que j'ai mangé des azymes ? Que veux-tu ? que je sois fouetté, parce que j'ai porté le Lulab ? Et il est dit (Zach 13 6) : à cause de tout cela j'ai été frappé dans la maison de ceux qui m'aimaient. Ces blessures je les ai reçues à cause de l'amour pour mon Père qui est aux cieux » (Mekh., Baḥodes 6 ; B. UGOLINUS, *Thesaurus antiquitatum Sacrarum* ..., XIV, col. 397).

On voit donc que la phrase de Lev. R. 32 (על שעשיתי רצון אבא שבשמים) en est absente. D'après certains auteurs c'est la phrase : « ces blessures ... מכות אלו גרמולי ליאהב לאבי שבשמים », avec l'expression « אבי שבשמים », qui représente le texte original ; on la trouve en effet, dans Lev. R. 32 sur 24, 10, après la phrase citée avec le אבא.

[38] L.c.

(J. Ma'as, III, 50c, 11), etc. [39], peuvent être éliminés ; non seulement parce que אבא y apparaît toujours avec le suffixe ou avec l'addition : « qui est dans le ciel », mais surtout parce qu'il ne s'agit pas d'invocations proprement dites.

Il y a encore un texte sur lequel J. Jeremias a attiré notre attention [40], à savoir b. Ta'anit, 23b. C'est le texte le plus important, car il remonte au premier siècle avant J.-C. ; on y trouve אבא sans aucune autre addition et, en outre, il est inclus dans une prière. Il s'agit d'un trait concernant le petit-fils du célèbre thaumaturge Ḥoni. Celui-ci, d'après Josèphe [41], étant mort en 65 avant notre ère, son petit-fils vivait aux approches de l'ère chrétienne. Voici le texte de b. Ta'anit, 23b : « Ḥanan ... était le fils de la fille de Ḥoni le thaumaturge, et quand on avait besoin de la pluie les Rabbanan envoyaient chez lui les écoliers qui, en le tirant par le bord de son manteau, le priaient ainsi : ô père, ô père, donne-nous de la pluie (אבא אבא הב לן מיטרא) ! Alors il disait : Maître du monde, fais-le à cause de ceux-ci (= les écoliers), qui ne savent pas encore distinguer entre un Père qui peut donner de la pluie et un père qui ne peut la donner (עשה בשביל אלו שאין מכירין בין אבא דיהיב מיטרא לאבא דלא יהיב מיטרא) » [42]. Assurément le texte est antérieur à Jésus ; mais il s'agit tout simplement d'une affirmation de la paternité divine, non d'une invocation à Dieu ; d'ailleurs Ḥanan se contente de répéter les paroles que les enfants lui adressaient à lui-même. S'adressant à son tour, à Dieu comme Maître du monde, celui-ci se sert du langage des enfants et désigne Dieu comme le אבא qui peut donner de la pluie.

4. Quatrième constatation.

Outre le fait qu'« Abba » n'est pas attesté comme invocation dans le Judaïsme, on peut encore noter dans le Targum une *réserve* non moins significative *quant à l'emploi de* אבא, même comme simple affirmation de la paternité divine.

En effet, plusieurs passages du Targum font entrevoir une tendance manifeste à éviter cette dénomination par rapport à Dieu et à la restreindre à la seule paternité naturelle au sens profane. Ainsi, au lieu de : « je serai pour lui un Père (לְאָב) » (2 Sam 7, 14), le Targum lit : « je serai pour

[39] Cf. Dalman, *WJ*, p. 152 ss. ; *WJ*², pp. 296 ss. - Str.-Bill., I, 394 ss. - Jeremias, art. cit., p. 88⁸.

[40] Ibid., p. 88. - Cf. J. Leipoldt, *Jesu Verhältnis zu den Juden und Griechen*, pp. 136 s.

[41] *Ant. Jud.*, XIV, II, 22 ss. ; éd. T. Reinach, *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe*, III (Paris 1904) 206.

[42] L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, III, 494.

lui *comme* un père (כְּאָב) ». Plus clairement encore en Mal 1, 6, où l'hébreu lit « un fils honore son père (אָב) ; un serviteur craint son maître. Mais si je suis Père (אָב), où est donc mon honneur ? », et où le Targum traduit par אַבָּא le premier « père » (au sens naturel), mais rend au contraire le second, qui se réfère à Dieu, à l'aide d'une comparaison : « si je suis *comme* un père (כְּאָב) ». Même procédé dans deux autres textes, Targ. Prov 3, 12 : « Car celui que Dieu aime, il le reprend, *comme un père* (כְּאַבָּא) qui reprend son fils », et Ps 103, 13 : « *comme* est la miséricorde d'un père pour ses fils (הֵיךְ דִּי רָחֵם אַבָּא עַל בְּנַיָּא), ainsi Yahvé est miséricordieux ». Le cas de Jer 31, 9, n'est pas moins significatif : l' hébreu lit : « car je suis un Père (לְאָב) pour Israël » ; le Targum, lui, change tout à fait le sens de l'expression : « car *ma parole est* pour Israël *comme un père* (כְּאָב) » ; il évite ainsi d'appliquer ce titre à Dieu.

Certains autres textes pourraient à la rigueur être considérés dans l'hébreu comme des appels à la paternité divine ; le Targum les évite en recourant à d'autres formules. Ainsi Jer 3, 4 ; hébr. : « ne me criais-tu pas : mon Père (אָבִי) ! » ; Targ. : « ne me criais-tu pas : tu es mon Seigneur (רִבּוֹנִי אַתְּ) » ; de même Jer 3, 19 ; hébr. : « j'ai pensé, tu m'appelleras : mon Père (אָבִי) » ; Targ. : « tu m'invoqueras : mon Seigneur (רִבּוֹנִי) ».

Le Targum observe la même réserve par rapport au Messie dans Is 9, 5 ; tandis que le texte hébreu lit : « on lui donne ce nom : Conseiller merveilleux, Dieu fort, Père éternel (אֲבִי־עַד), Prince de la Paix », le Targ. traduit: « מַפְלִיא עֵצָה אֱלָהָא גִּבָּרָא קַיָּם לְעָלְמַיָּא מְשִׁיחָא דִּישְׁלָמָא יִסְגֵּי עֲלָנָא בְּיוֹמוֹהִי (Dieu Conseiller merveilleux, l'homme fort, éternel, Messie, dont la paix se multipliera sur nous dans ses jours) ».

De même, à la belle prière d'Isaïe : « c'est toi Yahvé qui es notre Père (אָבִינוּ) » (63, 15. 16 ; 64, 7), le Targ. substitue : « *tes miséricordes* étaient si abondantes sur nous, *comme celles d'un père* sur ses fils (כְּאַב עַל בְּנִין) ».

Toutefois il est intéressant de remarquer que si en Ex 15, 2, le terme de "Dieu" est conservé soit dans Targ. O. : « דֵּין הוּא אֱלָהִי (c'est Lui (qui est) mon Dieu) », soit dans Targ. Ps. -J. : « דֵּין הוּא אֱלָהַן (c'est Lui (qui est) notre Dieu) », il y a au contraire un changement de texte dans Targ. Y. et les Israélites y parlent de leur Père céleste : « דֵּין הוּא אֲבוּנַן (c'est Lui (qui est) notre Père) » [43].

Au chapitre précédent, nous avons pu constater que les prières liturgiques et les écrits rabbiniques n'attestent l'invocation de Dieu comme Père qu'à titre collectif. Qu'il n'y ait pas d'invocations à titre individuel

[43] Cf. P. Winter, *Lc* 2, 49 *and Targum Yerushalmi*, pp. 170 s.

dans les prières liturgiques c'est bien compréhensible : les prières officielles sont des actes de la communauté, non de l'individu. Nous venons de constater maintenant qu'on ne trouve dans le Judaïsme palestinien *aucun exemple de l'invocation de Dieu comme Père sous le vocable de* **אבא**. Dans tous les cas cités, **אבא**, soit seul (Targ. Ps 89, 27 et Targ. Mal 2, 10), soit avec des suffixes et l'addition « qui est aux cieux », n'apparaît jamais comme une invocation à Dieu, mais seulement comme une affirmation de la paternité divine. Même en ce sens, ce n'est qu'exceptionnellement qu'on trouve ce terme et seulement sous l'influence du texte hébreu.

Certains auteurs n'ont pas assez distingué entre la terminologie employée par Jésus et celle du Judaïsme et ils ont tout simplement conclu que l'invocation « Abba » dans la prière de Jésus devait son origine aux prières juives [44].

Toute négative qu'elle soit puisqu'elle établit l'absence d'une telle invocation dans le Judaïsme, cette constatation prend une valeur positive en fournissant de clairs indices que, dans le milieu où Jésus annonce son Évangile, le terme « Abba » n'était autre que le vocable dont se servaient couramment les hommes en général et les enfats en particulier pour désigner leur propre père de la terre et pour s'adresser à lui [45]. Il s'ensuit qu'il faut tenir grand compte de la distinction entre l'usage religieux d'« Abba » et son usage profane. Tandis que celui-ci est bien attesté et dans tous les sens, celui-là, mis à part les deux exemples mentionnés, fait totalement défaut.

---

[44] Par. ex. : KRENKEL, « *Abba* », dans D. SCHENKEL, *Bibel-Lexikon*, pp. 4 s. : « Abba ... eine *aus den jüdischen Gebeten* in die christlichen übergegangene Anrede an Gott, welcher sich auch Jesus bediente ». - W. M. L. DE WETTE, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament.* Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus, p. 243 : « אַבָּא aus einer aram. Gebetsformel ... ». - J. E. HARRY, « *Abba* », dans *The International Standard Bible Encyclopaedia*, I, 4 : « In Jewish and old Christian prayers, a name by which God was addressed ». - K. KOHLER, « *Abba* », dans *The Jewish Encyclopedia* I, 28 : « Paul, in Rom 8, 15 and Gal 4, 6, shows that, in admitting proselytes to membership in the new faith, they were declared to be the children of God while addressing Him as "Abba Father". But *there is nothing specially Christian about this. It was the formula for addressing God most familiar to Jewish saints* of the New Testaments times ... ».

[45] Cf. J. G. ROSENMÜLLER, *Scholia in Novum Testamentum*, I: Evangelia Matthaei et Marci, p. 662. - P. JOÜON, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Evangiles*, p. 212. - G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, pp. 93 s. - E. KALT, *Biblisches Reallexikon*, p. 4. - G. RABEAU, *Lexicographia Sacra*, p. 58. - S. V. MCCASLAND, « *Abba Father* », p. 83. - J. JEREMIAS, art. cit., p. 89. - J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, p. 611. - H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, p. 18. - C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, p. 68. - R. HUNTER, *Cassell's Concise Bible Dictionary*, p. 2 : « A term borrowed from childhood's language to express filial address to God ». - DALMAN *WJ*², p. 157 : « ... es ist die Rede des Kindes zum Vater ». - W. E. VINE, *An Expository Dictionary of New Testaments Words*, I, 9 : « Abba » is the word framed by the lips of infants ... ».

C'est donc en vertu de cet usage profane, plus précisément dans la langue familière, que Jésus a adopté ce vocable dans sa prière. En général c'est dans le langage intime que l'on exprime les sentiments les plus profonds et les plus secrets. Jésus agit de même. Ainsi, par cet examen des textes targumiques et rabbiniques, nous entrevoyons déjà le sens que Jésus donnait au terme « Abba » dans sa prière.

§ 2. *L'origine grammaticale de* אבא *: les diverses explications.*

1. A première vue il pourrait sembler que אַבָּא est *un état emphatique*, c'est-à-dire une forme de détermination du mot dans le sens « le Père », auquel en hébreu correspondrait le mot avec l'article הָאָב. En effet, les grammaires et les lexiques donnent en général cette explication. Les dictionnaires bibliques et les travaux sur la question ne manquent pas de signaler ce sens littéral d'« Abba » [46]. Cet état emphatique pourrait être interprété aussi comme une forme possessive, c'est-à-dire avec le suffixe pronominal de la première personne du singulier ou même du pluriel (au moins d'après certains auteurs) et avoir ainsi le sens de « mon père » ou « notre Père ». C'est ainsi qu'autrefois G. Kittel crut pouvoir expliquer cette forme [47]. Cette explication a satisfait peu d'auteurs ; aussi d'autres solutions ont-elles été tentées.

2. D'après un nombre considérable d'auteurs, אַבָּא peut avoir le sens de *vocatif* (« père ! ») et également celui de vocatif-possessif (« mon père ! ») ; en araméen, en effet אֲבִי, forme spécifique du possessif avec le suffixe pronominal de la première personne du singulier, n'était plus en usage ; on ne la trouve que dans Dan 5, 13 ; Targ. Est (II) 1, 1 [48]. C'est אַבָּא qui aurait pris sa place [49], de même que אִמָּא offrait très souvent le sens de « ma mère » [50]. Dans ce cas le « a » final de אַבָּא et de אִמָּא serait un produit de la contraction de « ai ». Telle était déjà l'explication de G. Dalman dans sa Grammaire de la langue judéo-palestino-araméenne [51]. אַבָּא et אִמָּא contiennent le « i » du possessif et peuvent signifier « mon père », « ma mère ».

---

[46] J. Kitto, *A Cyclopaedia of Biblical Literature, I*, 7. M. Seisenberger, *Das Evangelium nach Markus*, p. 233[1]. - McCasland, art. cit., p. 83. - H. Haag, *Bibel-Lexikon*, col. 2.

[47] Art. ἀββᾶ, p. 4 : « Aramäische Determination אַבָּא von אָב Vater, die nach festem Sprachgebrauch der mischnischen und targumischen Zeit zugleich die Form mit dem Pronominalsuffix der 1 Pers Sing (mein Vater) vertritt, die Form mit dem der 1 Pers Plur (unser Vater) vertreten kann ».

[48] Dalman *WJ*[2], p. 157[2].

[49] Cf. Targ. : Gen 22, 7 ; 44, 32 ; 1 Sam 19, 2.

[50] Cf. Targ. : Jos 2, 13 ; Jud 14, 16 ; 1 Sam 22, 3 ; 2 Sam 19, 38 ; 3 Rg 19, 20 ; Ps 27, 10 ; Is 8, 4.

[51] *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2e éd., § 14, 7 d, s ; cf. Id., *WJ*, p. 157.

Il est difficile de savoir comment s'est introduit cet usage de אַבָּא à la place de אָבִי. Il a sans doute son origine dans la langue parlée, comme le conjecture le P. Joüon: « Dans la famille, pour " mon père " l'enfant disait uniquement אַבָּא; puis cet usage a passé du langage de la famille au langage général » [52]. Ainsi dans le dialecte araméen du Targum la forme אבי pour « mon père » n'existe pas et à sa place on emploie toujours l'état emphatique אבא [53]. On a constaté la même particularité dans le palestinien chrétien [54]. Certes, dans les dialectes araméens où ce phénomène s'est produit, on n'a pas senti le danger d'équivoque et de confusion [55].

Dans la prière de Jésus « Abba » devrait donc s'interpréter comme un vocatif: « (ô) Père ! » ou même comme un vocatif-possessif: « (ô) mon Père ! ».

On ne peut pas exclure à priori une telle explication, et sans doute faut-il en tenir compte. Pour la justifier cependant, suffit-il de faire appel à la traduction de Matthieu: « πάτερ μου » (26, 39. 42) [56] ? Et suffit-il de s'adresser à la grammaire pour déterminer le sens d'« Abba » dans la prière de Jésus et de dire que c'est un vocatif ou même un vocatif-possessif ? Ne faudrait-il pas examiner plus profondément l'emploi de ce terme à l'époque de Jésus et voir si vraiment dans les prières juives un tel sens s'impose ?

3. S. V. McCasland, tout en acceptant qu'« Abba » puisse avoir dans l'araméen le sens de vocatif, propose néanmoins, quant à la signification de

---

[52] Art. cit., p. 212[4]. - cf. G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, p. 94: « Für diesen ebenso sicheren wie merkwürdigen Tatbestand gibt es nur eine einzige Erklärung. Das Wort « 'abba » war genau so abgeschliffenes trauliches Familienwort, wie etwa unser Wort « Papa ».

[53] P. Joüon, art. cit., p. 212. - Kittel, o.c. p. 93: « In der ganzen Mischna steht für "mein Vater" nicht ein einziges Mal "'abi", sondern immer nur "'abba" ». Pourtant il faut observer que dans Targ. Ps.-J., Gen 50, 5, présente un אבי à côté d'un אבא.

[54] T. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der aramäischen Dialecte*, p. 514.

[55] Cette explication a été adoptée par plusieurs auteurs: J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, p. 1. - H. J. Holzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. I, 1ère partie: Die Synoptiker, p. 175. - J. T. Marshall, « *Abba* », dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, p. 2. - P. Joüon, art. cit., pp. 212 s. - Lagrange, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 388. - C. C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, pp. 251 s. - C. Spicq, o.c., p. 68, note 5: « La prière du Seigneur est... à traduire: « O Père ... ». - G. Kittel, appartient également à ce groupe, car, revenant très vite sur sa première opinion, il proposa lui aussi de voir en אַבָּא un vocatif: « Ich habe mich überzeugt, dass die dort (der allgemeinen Annahme entsprechend) vertretene Meinung, es handle sich bei 'abba um eine Determination, nicht haltbar ist. Es liegt vielmehr eine vokativische Form vor, die nach einem auch sonst üblichen Prozess verallgemeinert und auf andere Kasus übertragen wurde » (o.c., p. 146, note 214; cf. ibid., p. 93). - T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, pp. 330 s., adopte cette dernière explication donnée par Kittel.

[56] Sur Mt 26, 39.42 voir plus bas, pp. 137 s.

ce terme dans l'Écriture, une explication différente. Cherchant à découvrir le sens original et à donner la version exacte de la formule « Abba ὁ πατήρ » il arrive à la conclusion suivante : « Abba » dans le N.T. serait à interpréter d'après l'analogie de noms propres hébreux (comme Abaddon, Baal, Messiah, Rabbi, Sabbath, etc.), repris tout simplement par le grec et transcrits sans plus ; par conséquent, « *Abba* » serait un *substitut* (« metonym ») *de* « *Dieu* », c'est-à-dire un nom que, pour certaines raisons, on substitue à un autre nom. « Abba » se rencontrerait déjà dans ce sens en Mal 2, 10 et en plusieurs autres textes de l'A.T. ; puis, très fréquemment, dans le Judaïsme, et enfin jusqu'à 151 dans le N. T. [57]. Attribuant à l'article défini (ὁ) précédant le mot πατήρ la signification du pronom possessif, il traduit : « ô Dieu, mon Père » ou « ô Dieu, notre Père ».

Cette thèse, qualifiée de « non-prouvée » par H. Schürmann [58] et d'« invraisemblable » par T. M. Taylor [59], ne nous donne en tout cas aucune explication satisfaisante. Remplacer « Père » par « Dieu » signifierait ôter aux textes leur force vitale et les priver de leur sens spécifique. McCasland le reconnaît d'ailleurs lui-même [60]. En outre, identifier tout simplement les deux termes, « Père » et « Abba », sans tenir compte du fait que le mot « Abba » n'est jamais employé comme invocation au Père avant le N.T., c'est priver « Abba » de son sens original dans la prière de Notre-Seigneur.

4. L'explication de J. Jeremias est particulièrement intéressante. Il distingue d'une part, « Abba » avec le sens vocatif-appellatif (« père ! »), qui peut avoir aussi le sens de possessif (« mon père »), et d'autre part, « Abba » avec le sens de *diminutif-affectif*, à quoi dans la langue familière française correspond « papa », en allemand de même « Papa » ou « Väterchen » et en anglais « daddy ». C'est dans ce dernier sens que Jésus aurait employé l'invocation d'« Abba », sans suffixe et sans autre addition [61]. Sans doute, ce terme, formé d'après le balbutiement des petits enfants et propre à la plupart des langues sémitiques, a-t-il pu avoir également sur les lèvres de Jésus le sens de diminutif-affectif.

Quelque explication qu'on donne de ce vocable, cela ne change rien à notre conclusion : l'usage du terme « Abba », tel qu'il se présente dans

---

[57] Art. cit., p. 85. - Id., *Some New Testament Metonyms for God*, pp. 99-113.

[58] *Die Sprache des Christus*. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten, p. 60, note 48.

[59] « *Abba, Father* » *and Baptism*, p. 64, note 6. L'opinion de McCasland est rejetée également par B. M. F. Iersel, *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten*, pp. 100-102.

[60] « *Abba Father* », p. 85.

[61] Art. cit., p. 89. - G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2e éd., p. 90, nr. 7d, note 1. - R. E. Brown (*The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, p. 182, note 26) n'accepte pas l'explication proposée par J. Jeremias, mais sans motifs suffisants.

la prière du Christ, constitue un emploi unique ; un Juif ne l'aurait jamais utilisé dans sa prière. Désignant chez les Targumistes la seule paternité au sens propre, naturelle ou adoptive, le mot « Abba » convenait parfaitement pour rendre la vraie relation « naturelle » de Jésus avec son Père. Tout filial, affectueux et intime qu'il soit, ce titre, une fois transposé dans la sphère divine, nous permettra d'entrevoir quelque chose du mystère des relations unissant Dieu le Fils à Dieu le Père.

APPENDIX

LES DIFFICULTÉS SOULEVÉES CONTRE L'AUTHENTICITÉ DE LA PRIÈRE DE JÉSUS : « ABBA »

Certains auteurs ont mis en doute l'authenticité de Mc 14, 36. J. Wellhausen écrit, par exemple : « ce que Jésus a dit dans sa prière, personne ne l'a entendu » [62] ; J. Weiss et W. Bousset estiment que les paroles rapportées par Marc ne constituent pas une narration véridique de ce que Jésus a dit en réalité. Accablés par la somnolence ou déjà endormis, les disciples ne pouvaient pas être en état d'entendre Jésus qui priait à une certaine distance. S'ils avaient entendu les paroles impressionnantes de leur Maître, on peut supposer que le sommeil ne les aurait pas vaincus. L'interprétation la plus normale serait donc celle-ci : Jésus a prié sans parole, en silence. Les paroles transmises par Marc devraient être considérées comme la tentative de présenter d'une manière saisissante, vivante, le contenu de cette mémorable prière de Gethsémani. Par conséquent, cette relation ne renferme qu'une vérité d'ordre plutôt artistique [63]. H. Rasche est à peu près du même avis ; il trouve ridicule de se demander quel fut le contenu de la prière de Jésus ; personne ne l'a entendue, puisque les apôtres étaient endormis [64]. D'ailleurs le verset en question lui semble contestable, du point de vue de la critique textuelle : les manuscrits varient beaucoup, et l'expression « ἀββᾶ ὁ πατήρ » s'accorde mal avec la doctrine christologique de Marc [65]. R. Bultmann est encore plus radical : la narration rapportée par Marc (14, 32-42) n'est, au moins dans son sens large, qu'une légende cultuelle [66]. Plus récemment, W. E. Bundy adopte une posi-

[62] *Das Evangelium Marci*, p. 127 : « Was Jesus gebetet hat, hat niemand gehört ; es wird erschlossen aus der Verzweiflung, die er vor den Jüngern nicht verhehlte » ; 2e éd., p. 120.

[63] *Das Markus-Evangelium*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, I : Die drei älteren Evangelien, p. 206.

[64] C'est aussi l'avis de A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, p. 390 : « The Lord's words were not heard by the disciples, since they were asleep ... But the records convey a living picture of what must have been His attitude of mind ».

[65] H. Rasche, *Die Werkstatt des Markusevangelisten*, p. 296.

[66] *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., p. 288 : « Mk 14, 32-42 - Eine ursprüngliche Einzelgeschichte *ganz legendarischen Charakters*, die bei Mk nicht intakt geblieben ist » ; p. 333 : « ... die Gethsemanegeschichte ... wenigstens im

tion semblable [67] ; de même B. Harvie Branscomb : il n'y a pas de doute que les paroles de Jésus constituent une élaboration postérieure due à l'Église primitive [68].

Avant d'examiner les différentes objections soulevées contre l'authenticité de la prière de Jésus, il convient de faire quelques observations susceptibles de couper court à toutes les critiques non-fondées et non-objectives contre la prière en question. A supposer que les évangiles ne nous rapportent pas les paroles originales de cette prière et que celle-ci soit une création de l'Église ou une invention des Apôtres (Bultmann, Bundy, Harvie Branscomb), il serait bien surprenant que les auteurs eussent introduit en tête de cette prière une invocation, qui est sans précédent dans toute la piété juive. Ils auraient mis sur les lèvres de Jésus אָבִינוּ ou tout autre invocation qu'on avait coutume d'employer en s'adressant à Dieu ; jamais ils n'auraient songé à « Abba », inconnu alors comme invocation à Dieu ; Marc n'aurait jamais osé attribuer à Jésus ce qui était pour les Juifs un blasphème. Il y a donc là un argument en faveur de l'*ipsissima vox* de Jésus priant son Père. On pourrait objecter que les disciples ont entendu Jésus prier ainsi en d'autres occasions. Assurément. Mais cette remarque ne ferait que confirmer le fait que Jésus se servait du vocable « Abba ». Dire enfin que cette prière provient de l'Église primitive, ce serait encore un témoignage en faveur de l'authenticité du mot « Abba », parce que l'Église n'aurait pu l'inventer. Les objections, dont nous allons encore brièvement parler, perdent ainsi toute leur force.

Ce que nous venons de dire, permet d'entrevoir les principales difficultés soulevées contre l'authenticité historique des paroles de Jésus. Il y a cinq objections principales, que nous considérerons l'une après l'autre, en essayant de les réfuter.

1. D'après certains auteurs (Weiss, Bousset, Harvie Branscomb) *la distance* qui séparait Jésus de ses trois disciples était si grande, que ces témoins préférés n'avaient aucune possibilité d'entendre ce que le Maître disait dans sa prière. Or, selon Marc il est dit textuellement que Jésus, « étant allé un peu plus loin (καὶ προελθὼν μικρόν), se prosterna contre terre et pria ... » (Mc 14, 35) ; de même dans Matthieu : « καὶ προελθὼν μικρόν » (26, 39) ; par contre on lit dans Luc : « il s'éloigna d'eux à la distance d'un jet de pierre environ (ὡσεὶ λίθου βολήν) et, fléchissant les genoux, il priait ... » (22, 41). Les expressions « μικρόν » (Vg. :

---

weiteren Sinne als *Glaubens — oder Kultlegende* gelten muss » ; cf. p. 342. Id., Ergänzungsheft zur 3. durchgesehenen Auflage, pp. 39-40.

[67] *Jesus and the First Three Gospels*, p. 506 : « The Gethsemane scene ... *is pure fiction* ... », p. 507 : « Mark's Gethsemane story belongs to hagiography rather than to history. The writer is not recording the report of any possible eyewitness. The whole is creative writing for the sake of effect. The author projects himself into an imagined situation and depicts what no one heard or saw ... The original prayer of Jesus may have been wordless ».

[68] *The Gospel of Mark*, p. 268 : « Jesus' words, while no doubt true to His general attitude, are probably an elaboration by the Church of a tradition that was too meagre for its fullest religious use. As stated by the Gospel, the disciples were at a distance, and, after a while at least, asleep ».

« paululum ») et « ὡσεὶ λίθου βολήν » indiquent assez clairement que cet éloignement de Jésus est à interpréter dans des limites raisonnables [69]. Cette difficulté concernant la « distance » pourrait avoir une certaine force, si Jésus avait prié à voix basse, mais ceci n'est pas prouvé ; nous avons même des arguments qui permettent d'affirmer le contraire (cf. plus bas, nr. 3).

2. D'autres ont argué du *sommeil des apôtres* (Weiss, Bousset, Rasche, McNeile, Harvie Branscomb). Jésus, après avoir prié un certain temps, revient vers ses disciples « et les trouve en train de dormir » (Mc 14, 37 ; cf. Mt 26, 40 ; Lc 22, 45). Comment ceux-ci auraient-ils pu entendre sa prière ? Pour supprimer cette difficulté, C. H. Turner suppose que c'est Marc lui-même qui, suivant de près les évènements, aurait entendu la prière de Jésus [70]. Mais, il est impensable que tous les disciples se soient endormis instantanément, automatiquement, ensemble, et les trois fois (cf. Mc ; Mt), dès que Jésus se fut éloigné d'eux pour prier. D'ailleurs ce soir-là, après les grands événements des dernières heures, non moins impressionnants que solennels : la cène, la trahison de Judas, les discours de Jésus, les disciples étaient tous fort troublés. Ayant au moins une certaine appréhension de la gravité de la situation, il semble qu'ils ne pouvaient pas être immédiatement pris de sommeil et durent, par force, rester éveillés encore un certain temps. Voilà pourquoi ils purent entendre Jésus, avant de s'abandonner à un demi-sommeil plein d'inquiétude [71]. D'après J. Huby, le sens de l'imparfait ἔπιπτεν corrobore cette interprétation [72] ; il insinue que les disciples suivaient les mouvements de la prostration de leur Maître.

3. Troisième objection : on suppose que Jésus a prié *en silence* (Weiss, Bousset, Bundy : « wordless »). Ce raisonnement n'est qu'une conjecture. Il faudrait d'abord prouver par des arguments objectifs et valables que le récit évangélique est invraisemblable ; autrement l'objection reste purement imaginaire. Bien plus, on sait que les Juifs avaient normalement au contraire l'habitude de prier à haute voix et J. Bonsirven note qu'il était même recommandé de le faire (Tos. Ber. II, 13) [73]. D'ailleurs tout comme la prière lors de la Transfiguration (Mt 17, 1-13 ; Mc 9, 2-12 ; Lc 9, 28-36), la prière de Gethsémani a dû être prononcée sur un ton très impressionnant, et s'est donc profondément gravée dans la mémoire des disciples [74]. C'est précisément ce qui fait entrevoir que Jésus ne priait pas en silence et était entendu par ses disciples [75].

---

[69] Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, p. 104[1]. - J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, p. 174.

[70] *The Gospel according to St Mark*, p. 70 : « perhaps more probably, in view of the Apostles' drowsiness, that it was Mark himself (cf. Mc 14, 51) who had followed close enough to have overheard ». En effet, plusieurs exégètes voient dans le jeune homme, dont parle Marc (14, 51), l'évangéliste lui-même.

[71] Cf. G. F. MCLEAR, *The Gospel according to St Mark*, p. 185. - C. H. TURNER l.c. - T. W. MANSON, l.c.

[72] *Évangile selon saint Marc*, pp. 342 s.

[73] *Le Judaïsme Palestinien*, II, 155. Id., *TR*, p. 113. - J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, pp. 40, 123.

[74] Cf. G. DEHN, *Jesus Christus, Gottes Sohn* (Eine Einführung in das Evangelium nach Markus), p. 276.

[75] Certains auteurs invoquent également le texte de Heb 5, 7, où ils voient une allusion précise à l'agonie de Gethsémani : « aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une *violente clameur* (μετᾶ κραυγῆς ἰσχυρᾶς) et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort » ... Cependant ce n'est pas cela que veut mettre en relief l'épître aux Hébreux. Ceci a été fort bien montré par le P. LYONNET, *Expiation et intercession*, p. 899 : « Certes l'auteur

4. La réponse vaut aussi contre l'opinion d'après laquelle la prière de Gethsémani serait, au moins dans ses traits essentiels, *une création de l'Église primitive* (Bultmann, Harvie Branscomb). Comme l'a déjà observé J. Schmid [76] il serait inconcevable que la scène de l'agonie de Jésus à Gethsémani, scène qui est fort défavorable aux disciples, fût une création de la communauté chrétienne primitive. Le caractère objectif de la relation des apôtres serait déjà une garantie solide de l'historicité du passage, même si nous étions dépourvus de toute possibilité de prouver son origine.

Mais, outre les observations déjà faites, il y a encore un certain indice patent, un détail bien significatif, en faveur de l'authenticité et de l'historicité. Bien qu'il ne rapporte que quelques paroles de la prière de Gethsémani, Marc dit que Jésus, dans sa tristesse de trouver les disciples endormis, n'interpella pas Pierre par son nom de Pierre, mais lui dit avec plus de tendresse : « Simon, dors-tu ? » (Mc 14, 37). Détail minime qui ne se trouve pas dans les autres évangiles ; il a été retenu par Pierre, qui l'a transmis à Marc dans sa forme particulière [77].

5. Quant aux légères *divergences entre les trois synoptiques* [78], elles ne sont certes pas de nature à ébranler le fait historique comme tel : la prière adressée par Jésus au Père sous le vocable « Abba ». On ne peut davantage invoquer le silence de saint Jean, étant donné le but particulier de cet évangéliste, que rappelait déjà Clément d'Alexandrie : « Jean donc, le dernier, voyant que les traits extérieurs (de la vie du Christ) avaient été racontés dans les autres évangiles, à la requête de ses amis et sous l'inspiration de l'Esprit, composa un évangile spirituel » [79]. Loin de contredire les synoptiques, le disciple bien-aimé permet de les mieux comprendre ; d'ailleurs on trouve chez lui des passages qui semblent évoquer la scène de Gethsémani (cf. Jn 12, 27 s. ; 18, 11).

Cet aperçu, fort sommaire et rapide, des arguments soulevés contre l'authenticité, loin d'ébranler notre conviction, la renforce : Jésus a pu prier ainsi et il a réellement parlé de cette façon ; il a prié en prononçant le mot « Abba ».

---

utilise ces allusions, mais il en dépasse la littéralité, afin de représenter l'ensemble de la Passion du Christ jusqu'à la mort inclusivement comme une solennelle "prière d'intercession", *dont les caractéristiques* : implorations, supplications, violente clameur et larmes *ont moins pour but de rappeller tel détail historique que d'exprimer l'extraordinaire tension de cette prière* ... ».

[76] O.c., p. 174.

[77] F. Rienecker, *Das Evangelium des Markus*, p. 248. - J. Huby, o.c., p. 346.

[78] Marc seul nous a conservé la forme araméenne de l'invocation : « Abba » ; de Matthieu (explicitement) et de Marc (implicitement) il résulte que Jésus dit sa prière à trois reprises ; tandis que Marc, lui, emploie l'impératif : « éloigne (παρένεγκε) de moi cette coupe », Matthieu et Luc donnent à la prière la forme conditionnelle : « s'il est possible (εἰ δυνατόν ἐστιν), que cette coupe passe loin de moi ! » ; etc. ; cf. A. Hamman, *La prière de Jésus, dans BiViChr* 10 (1955) 18.

[79] Eusèbe, *Histoire écclésiastique*, VI, 14.

Art. II. LES DIVERSES OPINIONS SUR L'ORIGINE ET LE SENS DE ὁ πατήρ

Comment expliquer cette formule biblique et fort surprenante : ἀββᾶ ὁ πατήρ ? Jésus a-t-il prononcé ces deux mots tels quels, en araméen et en grec, ou la parole grecque fut-elle introduite après coup ? Et alors, pour quelles raisons et dans quelles circonstances ? Voici les principales explications proposées.

1. Certains auteurs ont prétendu que Jésus répéta la même invocation *en deux langues* ; c'est pour cela que Marc les aurait conservées telles quelles. On serait donc en présence d'une formule originale. Telle était déjà l'explication de saint Augustin [80] ; de même le Scoliaste de saint Jérôme : « ... il parle en hébreu et en grec, car il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec ». Sans en donner toujours des raisons convaincantes, un certain nombre d'auteurs ont proposé la même explication [81]. Pour certains d'entre

---

[80] « Credendum est ... Dominum dixisse Abba Pater, ad intimandum sacramentum Ecclesiae suae, ex Judaeis et Gentibus congregandae » (*De consensu Evang.*, l. III, cap. IV).

[81] Chr. Wordsworth, *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, I : The four Gospels, and Acts of Apostles, p. 149 : « Christ, the second Adam, cries to God in the name and in the language of the whole human family both Jew and Gentile ; which receives the spirit of adoption and sonship ... in Him, and is enabled thereby to cry ' Abba , ὁ πατήρ to God, i. e. to cry to God in the same words as those which were addressed to Him by Christ in His agony ». - J. Morison, *Mark's Memoirs of Jesus Christ or Commentary on the Gospel according to Mark*, p. 422 : « As employed by our Lord, the dual form of the appellation is delightfully fitted to suggest that, in his great work, he personated in his single self not Jews only, but Gentiles also ». - P. Lechner, *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes*, p. 311. - W. Sanday et A. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC), p. 203 : « It seems better to suppose that our Lord Himself using familiarly both languages, and concentrating into this word of all words such a depth of meaning, found Himself impelled spontaneously to repeat the word, and that some among His disciples caught and transmitted the same habit ». - A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 29. - De même, tout dernièrement le P. Spicq, *Dieu et l'homme*, p. 68 : « Le second vocable ὁ πατήρ, ... semble bien avoir été prononcé par le Seigneur lui-même ... ».

R. M. Pope admet cette explication comme possible : « It seems probable ... that our *Lord Himself, though this cannot be said to be established beyond doubt, used the double* form in pronouncing the sacred Name, which was invoked in His prayer » (art. « *Abba* », dans J. Hastings, *Dictionary of the Apostolic Church*, I, 2 s.) ; cependant il juge tout aussi probable l'explication nr. 2 : « It seems probable that the phrase, " Abba, Father ", is a liturgical formula » (ibid., p. 2).

Selon H. B. Swete c'est ou bien Jésus lui-même qui a employé cette double invocation, ou bien Marc (ou la première communauté bilingue) qui a ajouté ὁ πατήρ (*The Gospel according to St. Mark*, p. 344). De même d'après V. Taylor c'est ou bien la première, ou bien la seconde explication qui fait comprendre la formule en question : « The addition of ὁ πατήρ ... must be either a *primitive liturgical formula in a bilingual Church ... or the usage of Jesus Himself ...* » (*The Gospel according to St Mark*, p. 553).

eux la coutume de redoubler l'invocation serait un phénomène assez général chez les peuples bilingues. Ils croient en trouver un exemple dans מרי קירי, le second titre étant simplement la transcription de κύριε et, de plus, la traduction du premier terme [82]. Il s'agirait d'une sorte de répétition emphatique. On en cite encore d'autres exemples : ναί, ἀμήν (Apoc 1, 7 ; cf. 22, 20), Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς (12, 9 ; 20, 2) et des formules avec deux mots identiques : κύριε, κύριε (Mt 7, 22) ; ἠλεί, ἠλεί (27, 46). Ce sont des combinaisons et des répétitions intensives qui abondent dans les textes rabbiniques. Jésus aurait donc employé lui aussi dans sa prière cette forme d'invocation.

M. J. Lagrange, tout en admettant la possibilité du fait (« Il n'est pas invraisemblable que Jésus ait prononcé ces mots tels quels »), observe pourtant « qu'il est plus naturel d'admettre que le premier mot était répété dans la cathéchèse et aussitôt expliqué [83].

2. En effet, d'après un très grand nombre d'auteurs *la formule* en question *aurait pris naissance dans les premières communautés ethnico-chrétiennes bilingues* (hébréo-grecques) [84]. C'est *l'usage liturgique* qui aurait fait de cette expression une formule solennelle [85]. Les partisans de cette explication di-

---

[82] Ch. SCHOETTGEN, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, p. 252 : « Postquam lingua graeca Judaeis familiaris esse coepit, non inusitatum ipsis erat, ut rem eandem duobus simul nominibus, altero hebraico, altero graeco vocarent. Inde et factum, ut duo haberent nomina, graecum et hebraicum ... In tractatu Erubin fol. 53, 2 mulier quaedam judicem sic adloquitur : « מרי קירי ... ». - cf. S. T. BLOOMFIELD, 'Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *The Greek Testament, with English notes, critical, philological, and explanatory*, I, 246. - J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistle to the Galatians*, p. 167. - M. J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 105 : « ... le Seigneur a pu très bien employer ce mode de prière », c'est-à-dire redoubler l'invocation en deux langues.

[83] *Évangile selon saint Marc*, p. 388.

[84] Ainsi F. A. FRITZSCHE, cité par A. NEBE, *Die epistolischen Perikopen des Kirchenjahres*, I, 240. - A. B. BRUCE, *The Synoptic Gospels, dans The Expositor's*, I, 439. - A. LOISY, *L'Évangile selon Marc*, p. 412. - E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, p. 315. - E. KALT, *Biblisches Reallexikon*, p. 4. - W. E. VINE, *An Expository Dictionary of New Testaments Words*, I, 9. - H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, p. 19, note 17. - cf. LIGHTFOOT, l. c. : « It (= ὁ πατήρ) may have taken its rise among the Jews of Palestine after they had become acquainted with the Greek language. In this case it is simply an expression of importunate entreaty, illustrating the natural mode of emphasizing by repetition of the same idea in different forms. This explanation seems simpler, and best explains the expression as coming from our Lord's lips ».

[85] C. F. NÖSGEN, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, p. 268. - J. M. FULLER, « *Abba* », dans W. SMITH et J. M. FULLER, *A Dictionary of the Bible*, p. 4. - W. H. SIMCOX, *The Language of the New Testament*, p. 76. - J. H. MOULTON, *A Grammar of the New Testament Greek*, I, 10. - C. H. TURNER, *The Gospel according to St Mark*, p. 70. - J. H. TAYER, « *Abba* », dans J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, I, 4. - C. L. W. GRIMM, *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, p. 1. - J. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, II, 65. - V. M. JACONO, « *Abba* », dans *ECatt*, I, col. 16. - R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St Mark's*

vergent, quand il s'agit de déterminer l'origine précise de ὁ πατήρ : les uns l'attribuent à la coutume juive d'intensifier l'invocation par la répétition de la même parole ou de son synonyme ; les autres pensent que les premiers chrétiens, étant bilingues, l'ont introduit comme explication d'« Abba ». Il s'agirait toutefois d'une formule liturgique [86]. Certains interprètes voient encore dans ὁ πατήρ une allusion à la prière officielle de l'Église dans sa forme plus brève (Lc 11, 2) [87], récitée peut-être en araméen [88]. Cet usage liturgique aurait exercé une influence sur Marc qui, à son tour, l'aurait transposé dans la prière de Jésus.

3. Plusieurs auteurs pensent que *Marc lui-même*, tout en retenant l'invocation originale du Seigneur, a cru bon d'ajouter l'explication grecque pour ses lecteurs [89]. Quelques-uns, font remarquer à juste titre qu'une telle « explication », jointe au mot araméen, rappelle des locutions analogues dans lesquelles l'évangéliste s'était aussi complu à insérer immédiatement la tradution ; 5, 41 : « ταλιθὰ κούμ » et aussitôt l'explication : « ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, (ce qui signifie : Fillette, je te le dis, lève-toi !) » ; 7, 34 : « ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι (c'est-à-dire : ouvre-toi !) » ; 7, 11 : « κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον (c'est-à-dire :offrande sacrée) » ; 10, 46 : « ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος (le fils de Timée, Bartimée) » ; 15, 34 : « 'Ελωΐ 'Ελωΐ λαμὰ σαβαχθανί ; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπες με (ce qui signifie : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?) » ; cf. 3, 17 ; 15, 22. Ces exemples montrent qu'il est conforme au procédé de Marc de citer parfois les paroles originales de Jésus et d'en donner la traduction. Les autres évangélistes font parfois de même (cf. Mt 1, 23 ; Act 1, 19 ; Jn 5, 2 ; 9, 7 ; 19, 13. 17).

Les adversaires de cette opinion rétorquent que l'évangéliste, quand il

---

Gospel, p. 637. - G. SCHRENK, art. πατήρ, p. 984, note 247. - R. A. KNOX, *A New Testament Commentary for English Readers*, II : The Acts of the Apostles ; St Paul's letters to the Churches, p. 97.

[86] On croit même en trouver le parallèle dans notre liturgie du Vendredi Saint où les mots grecs sont immédiatement traduits en latin : Agios o Theos : Sanctus Deus ; Agios ischyros : Sanctus fortis ; Agios athanatos, eleison imas : Sanctus immortalis, miserere nobis (BONACCORSI).

[87] F. H. CHASE, *The Lord's Prayer in the Early Church*, p. 23. - cf. KNOX, l. c.

[88] Th. ZAHN et F. HAUCK, o. c., pp. 396 s.

[89] A. BISPING, *Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas*, p. 113. - F. C. COOK, *The Holy Bible*, N. T., I, p. 284. - C. M. CURCI, *Il Nuovo Testamento, volgarizzato ed esposto in note esegetiche e morali*, I, 282. - J. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, p. 208. - L. Cl. FILLION, *La Sainte Bible*, VII, 272. - Fr. S. TIEFENTHAL, *Das heilige Evangelium nach Markus*, p. 446. - L. BONNET, et A. SCHROEDER, *Évangiles de Matthieu, Marc et Luc*, p. 412, note 5. - C. A. RIEM et F. BAETHGEN, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, I, 3 s. - M. SEISENBERGER, *Das Evangelium nach Markus*, p. 233. - G. F. MCLEAR, *The Gospel according to St Mark*, p. 185. - J. T. MARSHALL, « *Abba* », dans J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, p. 2. - G. WOHLENBERG, *Das Evangelium des Markus*, p. 355. - A. BERNAREGGI, *Enciclopedia Ecclesiastica*, p. 2.

ajoute une explication au « texte » primitif, a soin généralement de l'indiquer, comme par exemple : « ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον » (15, 22. 34) ou tout simplement « ὅ ἐστιν » (3, 17) ; l'absence d'une telle indication dans 14, 36 signifierait, par conséquent, que ὁ πατήρ ne provient pas de lui.

4. Autre explication chez ceux qui soutiennent que le titre « *Abba* » *est une expression synonyme de* « *Dieu* » (McCasland) *ou un nom propre* [90]. Les premiers chrétiens d'expression grecque, ne saisissant pas la signification primitive du mot « Abba » et voulant mieux marquer leur confiance filiale envers celui qu'on invoquait comme « Abba », auraient ajouté un appellatif en leur propre langue : ὁ πατήρ (Meyer, Weiss). De la sorte, ce terme ne serait pas une traduction d'« Abba » [91], mais une invocation à la paternité de Dieu ; on devrait traduire (l'article ayant le sens du pronom possessif dit McCasland) : « mon Père » ou « notre Père ». Par la suite, Marc aurait transposé cette formule dans la prière de Jésus : « ô Dieu, mon Père ! » (Gould).

La principale difficulté de cette opinion vient de ce qu'elle repose sur l'hypothèse qu'« Abba » est devenu une expression synonyme de « Dieu » ; cela n'est pas prouvé. Une telle explication ôterait à « Abba » son sens spécifique et, en outre, ne justifierait pas la position toute particulière que cette prière semble avoir occupée chez les premiers chrétiens.

5. Une théorie toute différente a été avancée par J. Courtenay James [99] : derrière la formule grecque, il y aurait deux mots araméens, ou plutôt deux formes d'un même mot, à savoir : « אבא אבי » ; non pas « אבא אבא », car on aurait eu en grec soit « πάτερ, πάτερ » soit « πάτερ μου, πάτερ μου », contre Mt et Lc. Aussi Courtenay James incline-t-il à accepter la version syriaque (le dialecte le plus proche de l'araméen palestinien) comme la forme la plus originale de la prière de Jésus à Gethsémani : « אבא אבי (Père, mon Père !) ». L'invocation de Lc 22, 42 : « πάτερ » et celle de Mt 26, 39 : « πάτερ μου », réunies donnent la même formule : « πάτερ, πάτερ μου » ; l'auteur y voit donc une confirmation de sa théorie.

---

[90] H. A. W. MEYER, cité par A. HILGENFELD, *Das Markus-Evangelium*, p. 81. - B. WEISS, *Das Markus-Evangelium und seine synoptische Parallelen*, p. 459. - Id., *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 218. - P. W. SCHMIDT et F. VON HOLTZENDORFF, *Protestanten-Bibel des Neuen Testamentes*, p. 164. - E. ZITTEL, *Die Vier Evangelien*, I, p. 220. - KRENKEL, « *Abba* » dans D. SCHENKEL, *Bibel-Lexikon*, pp. 4 s. : «Sie (= die Anrede « Abba ») findet sich an drei Stellen des Neuen Testaments und immer mit beigefügter griechischer Übersetzung ... Dies erklärt sich am wahrscheinlichsten daraus, dass sie in dem Munde griechisch redender Christen *die Natur eines Eigennamens angenommen* hatte und die Verbindung « Abba, Vater » in den Gebeten stehend geworden war ». - H. J. HOLZMANN (cf. plus bas, note 94). C'est aussi dans ce sens que parlait J. H. TAYER (*Greek - English Lexicon of the New Testament*, New York 1886, p. 1), avant de proposer la seconde explication.

[91] H. ALFORD, *The Greek Testament, with a Critically Revised Text*, I, 417. - E. P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Mark* (ICC), p. 270. - MCCASLAND, « *Abba Father* », pp. 81 ss.

[92] Art. « Ἀββᾶ ὁ πατήρ », dans *ExpTim* 26 (1914) 428 s.

Cette explication ne paraît pas vraisemblable. Pourquoi Luc et Matthieu n'auraient-ils retenu que la moitié de la prière originale ? Pourquoi Marc aurait-il conservé une partie en araméen et l'autre en grec ? Comment expliquer chez lui la présence de cette formule bilingue ? Sans compter le fait que אבי n'était plus en usage en araméen.

6. Malgré l'opinion de saint Augustin et de plusieurs exégètes modernes il n'est pas vraisemblable que Jésus ait prié en deux langues distinctes à Gethsémani [93]. Déjà, à priori, il serait peu naturel que Jésus, qui s'exprimait d'ordinaire en araméen ou, si l'on veut, en un dialecte hébreu, ait employé un idiome qu'il ne parlait pas d'ordinaire pour s'adresser à son Père, et cela dans une prière très intime, au moment le plus décisif de sa vie terrestre. Mais, en outre, une étude attentive de ὁ πατήρ conduit à des résultats tout semblables.

Bien qu'au nominatif avec l'article, ὁ πατήρ n'est pas à comprendre comme un nominatif employé à la place du vocatif [94] : le grec classique ne connaît cet usage que pour interpeller un subalterne [95]. Il s'agit d'une traduction littérale de l'invocation « Abba », considérée à tort comme une forme emphatique araméenne. D'autres passages dans le N.T. fournissent des exemples analogues : « τὸ κοράσιον (טַלְיְתָא) κοῦμ » (Mc 5, 41) ; « ἡ παῖς, ἔγειρε » (Lc 8, 54) ; ὁ πατήρ (Lc 10, 21 ; Mt 11, 26). Il n'y a donc pas de doute, ὁ πατήρ est *la traduction* d'« Abba ». Un bon nombre d'auteurs déjà mentionnées (Fritzsche, Cook, Tayer, Fillion, Bruce, Loisy, Moulton, Jacono) et d'autres encore [96], admettent qu'ici : ὁ πατήρ est une traduction ; ils diffèrent seulement sur la manière d'expliquer son origine chez Marc.

Cet évangéliste cite volontiers les paroles de Jésus dans l'idiome original en y joignant la traduction ; cependant dans le cas qui nous occupe,

---

[93] R. A. KNOX, o. c., p. 97 : « it is hardly likely that our Lord used two languages in Gethsemani ». - GOULD, o. c., p. 270. - R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St Mark's Gospel*, p. 637 : « it is groundless to attribute to Mark the putting into Jesus' mouth a word he did not use ».

[94] Cf. J. JEREMIAS, art. cit., p. 87, note 3.

[95] F. BLASS et A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, p 71, § 147, 3.

[96] J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, p. 67. - Ch. KVINOEL, *Commentarius in libros Novi Testamenti historicos*, II, 175. - S. T. BLOOMFIELD, o. c., p. 246. - FRONMÜLLER, « *Abba* », dans H. ZELLER, *Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk*, p. 3. - J. KITTO, *A Cyclopaedia of Biblical Literature*, I, 7. - Cl. J. DRIOUX, *La Sainte Bible*, VI, 561. - M. B. RIDDLE, The Gospel of Mark, 324. - Th. HORNBY, *Notes on the New Testament*, I, 143. - E. LEVESQUE, « *Abba* » dans *DB*, I, col. 18. - H. J. HOLZMANN, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. I, 1ère partie : Die Synoptiker, p. 175 : « Aus dem Munde Jesu ist dann dieser Gottesname (= « Abba ») in den täglichen Gebrauch auch der griechisch redenden Christenheit, *hier mit angeschlossener Übersetzung* ... gekommen und erscheint daher Rm 8, 15, Gal 4, 6 *ganz wie ein*, Jesu selbst in den Mund gelegter, *Eigenname*, gleichsam Ersatz des alt. Tetragrammatons ». - A. J. MAAS, « *Abba* », dans *The Catholic Encyclopedia*, I, 6. - P. JOÜON, art. cit., p. 213.

la traduction ne semble pas provenir directement de lui. Quelques auteurs jugent plus vraisemblable que, répété dans la catéchèse, le mot « Abba » fut immédiatement expliqué par Pierre [97], qui, « témoin privilégié », a cru nécessaire et utile de joindre la traduction grecque : ὁ πατήρ, tout en conservant le terme araméen de l'invocation. C'est ainsi, croient-ils, qu'a pris naissance la formule « Abba, Père », consacrée par l'enseignement de Pierre, et ensuite par l'usage de la communauté chrétienne.

Il est fort possible que Pierre ait eu sa part dans l'introduction de cette formule d'importance capitale dans la vie de la première communauté. On la trouve en effet, déjà employée, avant que l'Évangile de Marc ne soit fixé par écrit, au commencement de la seconde moitié du premier siècle, dans deux passages capitaux des épîtres de Paul. Ceci fait pressentir le rôle de la formule chez les premiers chrétiens [98] ; c'est donc là qu'il faut chercher l'explication de sa véritable origine et sa signification. Nous en parlerons plus longuement dans la troisième partie de cette étude, à propos de Gal 4, 6 et Rom 8, 15. Dès maintenant nous sommes portés à croire qu'il s'agit d'une formule consacrée par l'usage catéchétique et liturgique des premiers chrétiens. Si Marc la relate telle quelle, comme elle lui est venue déjà toute prête, cela ne veut pas dire que Luc et Matthieu aient été obligés de la reproduire eux aussi.

Nous rejoignons ainsi l'explication donnée au nr. 2. Avec une nuance cependant. Celle-ci voyait l'origine de ὁ πατήρ, soit dans la coutume juive d'intensifier l'invocation par une répétition de la même parole, soit dans le fait que la première communauté était bilingue ; il nous est possible maintenant d'aller plus loin. Sans diminuer l'importance du fait que la première communauté était bilingue, nous soulignons le rôle que cette formule a dû jouer dans la liturgie des premiers chrétiens. Et au fond, c'est bien cet usage qui lui a donné son origine et toute sa raison d'être, et, par conséquent, lui a valu une telle importance dans la vie de la première communauté. La simple coutume d'intensifier l'invocation, ou le seul fait que la communauté fût bilingue, ne pourraient pas suffisamment expliquer comment la formule a pénétré et s'est conservée dans des passages de toute première importance.

---

[97] J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum s. Marcum*, p. 385 : « vox graeca videtur addita a Petro qui narrans de oratione Jesu ipsum illum sonum quo Jesus Patrem allocutus est retinere et aliis insinuare voluit, sed pro Romanis adjecit vocis explicationem ». - J. SPIEGEL, *Das Markus-Evangelium*, p. 155 : « Vom Herrn stammt wohl nur die erste, aramäische Anrede, die zweite hat Petrus = Markus zur Erklärung für die Römer (Heidenchristen) hinzugefügt ». - J. J. COLLINS, 'Αββᾶ dans *TS* 15 (1954) 399.

[98] T. M. TAYLOR y voit une expression de la formule baptismale : « as we believe, the expression ἀββᾶ ὁ πατήρ, was a baptismal formula » ... (« *Abba, Father* » *and Baptism*, p. 70).

En Mc 14, 36, « Abba » est donc la prière originale de Jésus ; ὁ πατήρ y a été ajouté par les premiers chrétiens et la formule comme telle, « ἀββᾶ ὁ πατήρ », a été consacrée par l'usage catéchétique et liturgique, mais, semble-t-il, dans le sens que nous venons de préciser.

Conclusion du chapitre

La prière de Jésus à Gethsémani, telle que la rapporte Marc, nous permet d'entrevoir l'originalité de cette prière. Cette originalité est double : c'est la première fois que nous rencontrons une invocation au Père à titre individuel dans le milieu palestinien et c'est la première fois qu'un Juif s'adressant à Dieu l'invoque sous le nom d'Abba.

L'authenticité de cette prière ne se heurte à aucune difficulté insurmontable ; les objections soulevées ne font plutôt que la corroborer. « Abba » est une prière authentique et originale, « ipsissima vox Christi », ὁ πατήρ ayant été ajouté plus tard.

« Abba » n'est ni une forme emphatique, ni même un vocatif proprement dit, non plus qu'un substitut de « Dieu » ; c'est un terme du langage profane familier, qui peut également avoir le sens de diminutif-affectif, celui des enfants s'adressant à leur père de la terre : « papa ».

Ce fait, sans précédent dans toute la piété vétérotestamentaire et judaïque, nous révèle un trait caractéristique de la prière de Jésus. Contrairement à l'usage du milieu, qui invoquait Dieu sous les noms de אבונן, אבינו, אבינו מלכינו, Jésus introduit un nouveau terme « Abba » emprunté à un usage profane. Donner ce titre à la Divine Majesté eût été pour les Juifs une véritable profanation. Jésus n'hésite pas à l'employer et lui octroie par le fait même une nouvelle valeur ; rompant avec la coutume juive et priant Dieu comme un enfant s'adresse à son « papa », il introduit le vocable profane « Abba » dans la sphère divine. Il inaugure ainsi un nouveau vocabulaire.

CHAPITRE DEUXIÈME

JÉSUS A-T-IL TOUJOURS PRIÉ DIEU, SON PÈRE, EN L'APPELANT « ABBA » ?

La question qui se pose maintenant, c'est de savoir si Jésus a toujours employé ce vocable « Abba » en s'adressant à son Père ? Le problème est d'autant plus sérieux que Jésus, à supposer encore qu'il parlât un dialecte hébreu (Birkeland), aurait tout aussi bien pu se servir d'un autre terme, par exemple du vocable hébraïque אבי. Dans les évangiles, la parole originale « Abba », « ipsissima vox Jesu », ne nous a été conservée que dans Marc. Mais il existe peut-être des indices qui nous permettraient de conclure que Jésus a utilisé ce vocable « Abba » dans d'autres prières, voire dans toutes ses prières.

Après avoir signalé l'avis d'un bon nombre d'exégètes favorables à une telle hypothèse, nous nous attacherons principalement à l'étude des différentes formules de la prière de Jésus rapportées par les évangélistes, telles que ὁ πατήρ, πατήρ, πάτερ, πάτερ μου ; mais nous serons amenés à examiner aussi le témoignage des versions araméennes.

Plusieurs auteurs, sans traiter la question ex-professo, manifestent cependant une préférence très nette pour l'idée d'après laquelle Jésus a appelé Dieu « Abba » non seulement à Gethsémani, mais encore en d'autres occasions ; pour les uns Jésus priait ainsi très souvent, pour d'autres, toujours. Dans son commentaire sur saint Matthieu, à propos de 11, 26, B. Weiss remarque déjà : « Jésus ne s'adresse pas à Dieu comme il invite ses disciples à le faire en disant : « notre Père » ; il emploie simplement le titre de אַבָּא »[1]. J. Wellhausen, s'exprime dans le même sens, par exemple à propos de Lc 11, 2 ; d'après lui, tant πάτερ (Lc) que πάτερ ἡμῶν (Mt) auraient pour base un « אַבָּא », la forme dont Jésus se servait d'habitude dans sa prière[2]. Semblablement, selon J. T. Marshall, Jésus s'adressait à Dieu soit sous le titre de « Père » soit sous le titre de « mon Père », employant très probablement dans les deux cas le mot « Abba »[3]. A. H. McNeile cite plusieurs textes (Lc 11, 2 ; Mt 6, 9 ; 11, 25 s. ; 26, 39. 42 ; Lc 23, 34. 46), dans lesquels il croit que Jésus a employé « Abba » comme invo-

[1] *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, p. 304.
[2] *Das Evangelium Lucae*, p. 55.
[3] Art. « *Abba* », dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, p. 2.

cation [4]. Plus récemment d'autres exégètes ont partagé ce point de vue [5]. Pour D. Buzy ce titre araméen est celui que Jésus a « le plus souvent répété au cours de sa vie » [6]. Commentant l'épître aux Romains, 8, 15, L. Cerfaux remarque : « Abba est un terme araméen que Notre-Seigneur employait dans sa prière et qui nous a révélé sa qualité de Fils unique de Dieu ... » [7]. De même, d'après J. Bonsirven, Jésus, dans sa prière personnelle, n'employait le plus souvent comme invocation que le mot « Abba » [8].

Certains auteurs sont plus affirmatifs encore. G. Dalman semble en ouvrir la série ; insistant sur l'analogie de Mc 14, 36 avec Rom 8, 15 et Gal 4, 6, il suppose que, dans toutes les prières de Jésus, rapportées dans les évangiles sous la forme de πάτερ, ὁ πατήρ ou πάτερ μου, le titre « Abba » est à la base [9]. J. Jeremias n'est pas moins catégorique : « les évangélistes (excepté Mc 15, 34) nous rapportent que Jésus a toujours invoqué Dieu comme " Abba " (" mon Père ") » [10]. G. Schrenk [11], A. Hamman [12], M. Stenzel [13], M. Albertz [14], B. M. F. Van Iersel [14*], adoptent à peu près la même position. Le P. Lyonnet écrit : « Le Christ au cours de sa vie n'a jamais invoqué Dieu autrement : Mc 14, 36, mais aussi Mt 11, 25 s. ; Lc 22, 42 ; 23, 34. 46 ; Jn 11, 41 ; 12, 27 s. ; 17, 1 s. » [15].

---

[4] *The Gospel* according *to St Matthew*, p. 77.

[5] M. J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Jean*, p. 439) voit sous le πάτερ de Jn 17, 1, la forme araméenne « Abba ». - V. TAYLOR, qui s'appuie sur Lagrange, écrit : « It may also well be that the vocative πάτερ in the three prayers of Jesus found in the Fourth Gospel (11, 41 s. ; 12, 27 ; 17, 1) is used in the sense of Abba, « My Father » (*The Person of Christ*, p. 180).

[6] *Évangile selon saint Matthieu*, p. 353 ; cf. p. 78.

[7] *Une lecture de l'Épître aux Romains*, pp. 78 s.

[8] *Théologie du Nouveau Testament*, p. 130.

[9] *WJ*, p. 157.

[10] *Kennezichen der ipsissima vox Jesu*, p. 89. Id., *Das Gebetsleben Jesu*, p. 130, note 7.

[11] Art πατήρ, p. 985 : « Dieses Originalwort wird *sämtlichen Gebetsanreden* mit πατήρ in den Evangelien zugrunde liegen ».

[12] *La prière de Jésus*, p. 13 : « Un trait commun à toutes les prières rapportées par les synoptiques comme par Jean est l'invocation de Dieu comme Père : Abba ». Id., La Prière, I : Le Nouveau Testament p. 82.

[13] « *Abba* », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, col. 7 : « Im Munde Jesu vernehmen wir die aramäische Form nur bei Mk 14, 36 ; sie steht aber eigentlich überall da, wo Gott als " Vater ", " mein Vater ", " unser Vater " bezeichnet wird ».

[14] *Die Botschaft des Neuen Testamentes*, t. II, 2e partie, p. 120 : « Abba ist die Gebetsanrede Jesu selbst in allen uns überlieferten Gebeten (ausgenommen Mk 15, 34) ».

[14*] *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten*, p. 100 : « Aus der diesbezüglichen Übersetzung des Wortes in Mk. 14, 36 ; Lc. 22, 42 ; Mt. 26, 39 erhellt, dass Spalte 2, 3 und 4 (c'est-à-dire Mt 11, 25. 26 ; 26, 39. 42 ; Lc 10, 21 ; 11, 2 ; 22, 42 ; 23, 34. 46) nur verschiedene Übertragungen für אבא sind. Man kann daher vermuten, dass אבא hinter all diesen Ausdrücken steht » ; cf. p. 103.

[15] *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (BJ), 2e éd., p. 102, note d. Id., *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. VIII*, p. 57 s.

Ce n'est donc pas la première fois que l'on s'intéresse à ce problème, mais jusqu'ici il n'a été considéré que d'une façon plutôt accidentelle, en tant que faisant corps avec des études beaucoup plus vastes et plus générales, comme celle de la langue originale de Jésus, celle du substrat araméen des évangiles, etc. Par contre, ici, le mot « Abba « ne nous intéresse que comme invocation dans la prière.

ART. I. ÉTUDE DES DIFFÉRENTES FORMULES DE LA PRIÈRE DE JÉSUS

On trouve dans les évangiles 18 textes, dans lesquels Jésus s'adresse à Dieu en l'appelant « Père » ; au total 19 invocations, étant donné que Lc 10,21 en contient deux, ou plus exactement 12, si l'on tient compte des mentions parallèles. Tous ces textes se situent chronologiquement après la Confession de Pierre et constituent quatre grandes prières, où Jésus exprime le lien qui l'unit à son Père.

TABLEAU DES TEXTES

I. *La grande Jubilation*

Mt 11, 25-26 : « En ce temps-là Jésus prit la parole et dit : Je te bénis, Père (πάτερ), Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père (ὁ πατήρ), car tel a été ton bon plaisir ».

Lc 10, 21 : « A cette heure même, il (= Jésus) tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint et dit : Je te bénis, Père (πάτερ), Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père (ὁ πατήρ), car tel a été ton bon plaisir ».

A ces textes on peut encore rattacher Jn 11, 41 : « ... Jésus leva les yeux et dit : Père (πάτερ), je te rends grâces de m'avoir exaucé ... ».

II. *La prière de Gethsémani*

Mc 14, 36 : « Abba ὁ πατήρ ... ».

Mt 26, 39 : « Étant allé un peu plus loin, il tomba la face contre terre en faisant cette prière : Mon Père (πάτερ μου) [16], s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux » ; v. 42 : « A nouveau, pour la deuxième fois, il s'en alla prier :

[16] Une telle invocation avec le pronom « μου » ne se trouve qu'ici, ainsi que dans Mt 26, 42 ; elle est omise par certains mss., comme Lss, Σ, de même par certains témoins de la Vulgate et de la version géorgienne ainsi que par quelques écrivains (Irénée, Origène, Cyprien) ; mais elle est bien attestée dans tous les grands onciaux. Dès lors son omission par Tischendorf (*Nov. Test. Graece*) ne semble pas pouvoir se justifier.

Mon Père (πάτερ μου), dit-il, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! ».

Lc 22, 42 : « Père (πάτερ), si tu le veux, éloigne de moi cette coupe ! ».

Jn 12, 27-28 rappelle par plusieurs traits la scène de Gethsémani ; l'invocation au Père y est également présente : « Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père (πάτερ), sauve-moi de cette heure ? - Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père (πάτερ), glorifie ton nom ! ».

III. *La prière sur la croix*

Lc 23, 34 : « Père (πάτερ), pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font »[17].

Lc 23, 46 : « Père (πάτερ), je remets mon esprit entre tes mains » (cf. Ps 31, 6).

IV. *La prière « sacerdotale »* : Jn 17

V. 1 : « ... levant les yeux au ciel, il dit : Père (πάτερ), l'heure est venue : glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie ... ».

V. 5 : « Maintenant, Père (πάτερ), glorifie-moi de la gloire que j'avais près de toi avant que fût le monde ».

V. 11 : « ... Père saint (πάτερ ἅγιε), garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous ».

V. 21 : « Que tous soient un comme toi, Père (πατήρ), tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ... ».

V. 24 : « Père (πατήρ), ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi ... ».

V. 25 : « Père juste (πατὴρ δίκαιε), le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé ... ».

L'invocation en question apparaît donc sous quatre formes différentes:

1. ὁ πατήρ (Mc 14, 36 ; Mt 11, 26 ; Lc 10, 21b).
2. πατήρ (Jn 17, 21. 24. 25).
3. πάτερ (Mt 11, 25 ; Lc 10, 21a ; 22, 42 ; 23, 34. 46 ; Jn 11, 41 ; 12, 27. 28; 17, 1. 5. 11).
4. πάτερ μου (Mt 26, 39. 42).

Il faut voir maintenant si derrière chacune de ces formules grecques on retrouve la parole originale de Jésus : אַבָּא. Nous commencerons par

---

[17] Ce verset, malgré son omission par un nombre considerable de témoins (B D* W Θ, les versions sahidique, bohaïrique, syr. sin., etc.), est considéré comme authentique par la plupart des critiques (TISCHENDORF, VON SODEN, SOUTER, VOGELS) ; on peut voir aussi à ce propos L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, II, 90, note 3.
Selon la remarque fort juste de A. HAMMAN, cette prière « est trop extraordinaire pour avoir été inventée » (*La prière de Jésus*, p. 20) ; de même P. DÉMANN conclut : « nous ne pensons donc pas que l'authenticité du verset en question puisse être sérieusement mise en doute » (« *Père pardonnez-leur* » (Lc 23, 34), p. 326).

ὁ πατήρ parce que c'est précisément cette forme qui, dans quelques textes (Mc 14, 36 ; Gal 4, 6 ; Rom 8, 15), se trouve à côté de אַבָּא. Puis nous aborderons la forme πατήρ, qui semble pouvoir s'expliquer de la même manière que ὁ πατήρ.

§ 1. ὁ πατήρ

Il est hors de doute que Jésus, parlant, prêchant, priant en araméen ou en dialecte hébreu, a laissé des traits ineffaçables de sa manière de parler, tant dans la forme orale de son Évangile que dans les versions subséquentes de celui-ci. J. Bonsirven a fort bien souligné cet aspect à propos des aramaïsmes de saint Jean : « N'oublions pas que les évangiles nous rapportent les propos de Jésus qui s'expriment en araméen : il était inévitable que la tonalité particulière de certaines paroles plus saisissantes colorât, consciemment ou inconsciemment, le grec de nos " mémoires de Jésus-Christ " » [18]. Sans vouloir souscrire à l'hypothèse d'après laquelle les auteurs du N.T. ont écrit en araméen [19], en sorte que notre texte actuel serait une traduction de l'araméen, il convient de souligner que trois évangélistes étaient des Juifs qui connaissaient l'araméen de leur temps. Ils étaient tellement pénétrés des paroles mêmes du Christ et si familiarisés avec sa manière de parler, qu'ils ne pouvaient pas ne pas le laisser transparaître dans leurs écrits. Dès lors, ici et là, on touche à quelque chose d'original et de très spécifique du langage de Jésus. D'autant plus, que plusieurs pensaient eux-mêmes dans la langue parlée par Jésus. Qui sait cela et remonte jusqu'au substrat sémitique, comprend mieux telle phrase, telle expression ou même telle parole.

Parmi ces différentes formules d'invocation, le terme ὁ πατήρ pourrait sembler être le plus proche du vocable original utilisé par Jésus à Gethsémani : il serait une simple version littérale de אַבָּא considéré comme forme emphatique. Mc 14, 36 semble suggérer une telle équivalence, due au substrat sémitique. Dès lors, selon toute probabilité, en Mt 11, 26 et dans le parallèle Lc 10, 21 b, ὁ πατήρ rend aussi un אַבָּא primitif. D'autant plus que l'araméen, comme l'hébreu de la Mišna [20], rend « mon père », au nominatif comme au vocatif, non plus par אָבִי (sauf Dan 5, 13 et Targ. Est (II) 1, 1), mais toujours par אבא. Et אִמָּא présente très souvent un cas analogue [21]. Par conséquent, que Jésus ait parlé hébreu ou araméen en désignant Dieu comme « son » Père [22] ou en l'invoquant comme tel,

---

[18] *Les aramaïsmes de saint Jean l'Évangéliste*, p. 409.
[19] Ainsi, G. Gander, *Le texte du Nouveau Testament*, pp. 153-174.
[20] C. Rabin, *Ancient West-Arabian*, p. 71.
[21] Cf. plus haut, p. 113.
[22] Cf. Mt 7, 21 ; 10, 32. 33 ; 11, 27 ; 12, 50 ; 15, 13 ; 16, 17 ; 18, 10. 19. 35 ; 20, 23 ; 25, 34 ; 26, 29. 53 ; Lc 2, 49 ; 10, 22 ; 22, 29 ; 24, 49 ; Jn 2, 16 ; 5, 17.

il semble bien qu'il ait toujours employé אבא, la forme אבי n'étant plus en usage.

L'étude des autres formules montrera comment un même terme אבא a pu être traduit de façons variées.

On pourrait cependant se demander si, au lieu de voir en ὁ πατήρ une traduction littérale d'une forme emphatique araméenne, il ne faudrait pas plutôt l'expliquer d'une autre manière, à savoir par l'emploi du nominatif avec l'article à la place du vocatif. Un tel usage, en effet, n'est pas inconnu même du grec classique. Dès Homère, le nominatif a eu tendance à remplacer le vocatif [23] et dans la Koinè cet usage s'est développé. Le N.T. n'en offre pas moins de 60 exemples [24] ; ainsi : ὁ κύριος μου καὶ ὁ θεός μου (Jn 20, 28) ὁ δεσπότης (Apoc 6, 10), τὸ κοράσιον (Mc 5, 41), ἡ παῖς (Lc 8, 54), ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος (Jn 13, 13), ὁ Θεός (Lc 18, 11. 13 ; Heb 10, 7), κύριε ὁ Θεός (Apoc 15, 3). Parfois, au lieu du vocatif, on emploie le nominatif sans article : θυγάτηρ (Jn 12, 15 ; Lc 8, 48), υἱὸς Δαυείδ (Mt 9, 27), πατήρ (Jn 17, 21. 24. 25), mais dans l'adresse directe, le plus souvent l'article reparaît : ἡ παῖς, ὁ πατήρ, ὁ βασιλεῦς (Jn 19, 3), ὁ θρόνος σου ὁ Θεός (Heb 1, 8). Une telle interprétation, comme le remarque le P. Zerwick à propos de Lc 1, 45, donne à plusieurs de ces expressions un sens beaucoup plus satisfaisant [25]. C'est également le cas de ὁ πατήρ dans Mt 11, 26 et Lc 10, 21b ; ce nominatif pourrait tout aussi bien, quant au sens, représenter un vocatif, et partant équivaloir pratiquement au πάτερ qui le précède dans la même prière (Mt 11, 25 ; Lc 10, 21a) [26].

Rien de plus exact. Mais pour expliquer l'origine de ces nominatifs eux-mêmes dans le N.T., il faut tenir compte de l'influence du substrat sémitique [27]. En effet, en hébreu et en araméen le vocatif n'existe pas ;

---

43 ; 6, 32. 40 ; 8, 19. 49. 54 ; 10, 18. 25. 29. 37 ; 14, 2. 7. 20. 21. 23 ; 15, 1. 8. 10. 15. 23 ; 20, 17.

[23] F. BLASS et A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 147. - cf. J. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I, 251.

[24] J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, I, 70 : « There is a very marked increase in the use of the articular nominative in address. Nearly sixty examples of it are found in the N. T. » ; voir aussi S. ANTONIADIS, *L'évangile de Luc* ; *Esquisse de grammaire et de style*, p. 197.

[25] *Graecitas Biblica*, p. 10.

[26] Cf. J. M. S. BALJON, *Commentaar op het Evangelie van Mattheus*, p. 181. - W. H. SIMCOX, *The Language of the New Testament*, p. 76. - J. T. MARSHALL, l. c. (« and so we have ὁ πατήρ for ὦ πάτερ »). - A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament ...*, p. 461. - W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 4e éd., col. 1156. - J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, p. 87, note 3. - G. SCHRENK, art. cit., p. 984, note 247. - S. V. MCCASLAND, « *Abba Father* », p. 88 : « obviously the meanings of the two are precisely the same ». - M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti*, p. 28, ad Mt 11, 26.

[27] M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, p. 10, nr. 23 : « Ubi ... in NT idem occurrit, potius de influxu semitico cogitandum est ». - ROBERTSON, o. c., p. 465 : « One is therefore bound to allow some influence to the Hebrew and Aramaic ». - BLASS et

on l'exprime en hébreu par le nom précédé de l'article, en araméen par le nom sous forme emphatique. La forme y reste nominative, mais le sens est en réalité celui d'un vocatif. Pour cette raison et pour d'autres encore [28] il ne semble pas qu'il faille chercher l'origine de ὁ πατήρ dans l'usage qui, peu à peu, s'est introduit dans la langue grecque, de substituer le nominatif au vocatif. L'explication préférable est celle qui considère ce mot comme une traduction littérale de אבא, pris à tort pour forme emphatique. Il en est de même de sa signification : bien qu'il prenne plus de vigueur interprété comme équivalent de πάτερ, seul son substrat sémitique permet de saisir avec précision la nuance que ce mot revêtait sur les lèvres du Fils de Dieu.

§ 2. πατήρ

C'est par trois fois qu'on rencontre comme invocation ce nominatif sans article, chaque fois dans l'évangile de Jean [29]. Cette forme peut s'expliquer ou bien à la manière de πάτερ, ou bien à la manière de ὁ πατήρ. Toutefois l'omission de l'article surprend quelque peu, vu surtout qu'il s'agit d'une adresse directe. Au reste, qu'on adopte l'une ou l'autre explication, cela ne change rien à la conclusion finale de cet examen.

F. Blass et A. Debrunner qualifient cette forme de « lapsus de copiste » (Schreiberentgleisung) [30]. Pourtant une telle forme apparaît aussi dans certains documents grecs d'Égypte, au 2e siècle de notre ère : « κύριε μου πατήρ » et peut-être même déjà au 2e siècle av. J.-C. dans les Papyri de l'époque ptolémaïque [31]. D'ailleurs, d'après certains manuscrits de première importance, le mot ἡ θυγάτηρ offre un cas analogue en apparaissant comme invocation, tantôt au vocatif: θύγατερ, tantôt au nominatif : θυγάτηρ [32]. Ces exemples témoignent d'une tendance à éliminer en grec toute différence entre le vocatif et le nominatif, là même où le vocatif subsistait sous une

---

Debrunner, o. c., § 147, 3. - J. H. Moulton, après avoir d'abord nié une telle influence de l'hébreu et de l'araméen sur le N. T. (o. c., p. 70), la concède ensuite jusqu'à un certain degré (ibid., Additional notes, p. 235).

[28] Dans le grec attique, comme le remarquent Blass et Debrunner (o. c., § 147, 3) un tel usage était restreint à l'interpellation par rapport à un subalterne, et J. Jeremias (l. c.) ajoute avec raison que dans la Septante, faite sur des écrits ne contenant pas l'invocation אבא, on ne trouve aucun exemple de ὁ πατήρ au sens du vocatif.

[29] Jn 17, 21. 24. 25. Certains mss. (H K Θ) et Clément d'Alexandrie, au lieu de πατήρ lisent dans les trois textes πάτερ ; de même vv. 24 et 25, le codex D. Au contraire en Jn 17, 5 c'est D qui offre un πατήρ, de même que B et N en Jn 17, 11 (cf. Nestle).

[30] O. c., Appendix, § 147, 3.

[31] W. Bauer, l. c. - Blass et Debrunner, l. c.

[32] Cf. Mt 9, 22 ; Mc 5, 34 ; Lc 8, 48 ; Jn 12, 15 ; LXX Rt 2, 22 ; Jud 11, 35 (B).

forme distincte. Le P. Zerwick parle de ce phénomène et cite précisément comme exemple Jn 17, 25 [33].

Le grec, en effet, ne marque de différence entre le nominatif et le vocatif qu'au masculin et au féminin singulier, et encore pas toujours ; c'est surtout dans la langue parlée que la différence tendait à s'amenuiser et à disparaître. Ainsi en va-t-il de la distinction entre πατήρ et πάτερ : n'étant due qu'à la transposition de l'accent, qui par la prononciation plus rapide entraîne l'abréviation de la lettre η, la différence est à peine perceptible dans la langue parlée. L'usage croissant du nominatif à la place du vocatif tendait de la sorte à effacer les traces des différences spécifiques. Dès lors, rien de surprenant à ce qu'on rencontre parfois la forme nominative πατήρ dans un sens de vocatif. Lorsqu'elle s'accompagne d'un adjectif au vocatif πατὴρ δίκαιε (Jn 17, 25), il est encore plus évident que l'auteur considérait πατήρ comme un vocatif [34] ; cela n'est pas moins évident au v. 21 : σύ, πατήρ, si on le compare à σύ, πάτερ du v. 5.

C'est ainsi qu'on pourrait expliquer l'origine de la forme πατήρ dans nos trois textes, en faisant appel au phénomène qui s'est produit dans la langue grecque. Mais il est plus naturel, ce semble, et même plus probable que cette forme nominative, pour les mêmes raisons que ὁ πατήρ dans Mc 14, 36 ; Mt 11, 26 ; Lc 10, 21, doit son origine au substrat araméen. En tout cas, πατήρ, comme ὁ πατήρ, traduit un אַבָּא primitif.

§ 3. πάτερ

C'est sous cette forme de vocatif que la plus grande partie des invocations de Jésus au Père se présentent dans les évangiles ; en tout onze passages. L'omission de l'interjection ὦ n'a rien de surprenant. Si dans le grec classique une telle omission est très rare [35], dans celui de la Koinè elle est de règle. Cette omissioon n'est pas facile à expliquer. Dans le N.T. elle ne se trouve que 17 fois [36] ; par contre, la présence de ὦ, « marquant d'ordinaire une certaine emphase », mérite toujours (excepté chez Luc) une attention particulière. J. H. Moulton [37] et J. Bonaccorsi [38] notent son absence en particulier dans les prières du N.T. ; F. Blass et A. Debrunner l'attribuent à l'influence sémitique [39].

On a pensé qu'un tel vocatif se rapprochait trop de l'usage grec pour permettre de reconnaître la particularité caractéristique de l'invocation araméenne au Père [40]. Mais en réalité πάτερ peut aussi bien que ὁ πατήρ ou

[33] O. c., p. 10, nr. 22.
[34] Cf. M. Zerwick, l. c. - Robertson, o. c., pp. 461, 464 ; cf. 264.
[35] W. H. Simcox, o. c., p. 76[1]. - Zerwick, o. c., p. 10, nr. 24.
[36] F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique*, p. 167.
[37] O. c., p. 71.
[38] O. c., p. 58.
[39] O. c., p. 90.
[40] H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, p. 19 : « Die schlichte Vokativform

πατήρ traduire un אַבָּא primitif. Il convient d'avoir présentes à l'esprit les différentes possibilités que ce vocable pouvait revêtir au point de vue grammatical ; si littéralement il signifie « le père » (ὁ πατήρ), il peut également signifier « mon père » (ὁ πατήρ μου ou πάτερ μου) ou tout simplement « père ! » au vocatif (πάτερ). Ainsi comprend-on d'emblée les divergences qui se sont produites dans nos évangiles : considéré, à tort d'ailleurs, comme une forme emphatique (« le père »), « Abba » a donné ὁ πατήρ ; pris pour un vocatif (« père ! »), il fut traduit : πάτερ, forme d'ailleurs plus normale en grec que ὁ πατήρ. Le cas de saint Luc est particulièrement typique : Lc 22, 42, omet le « Abba » conservé par Marc, et traduit simplement en grec littéraire : πάτερ ; et ainsi toujours : Lc 10, 21a ; 23, 34. 46. Une seule exception : 10, 21b où on lit ναί, ὁ πατήρ ; mais précisément tout ce « logion » provient d'une source commune. Et celle-ci nous explique en outre le πάτερ de Mt 11, 25 parallèle à Lc 10, 21a.

Chez saint Jean, la question n'est pas moins claire. Des quatre évangélistes, c'est lui qui emploie le plus souvent ce mot de « Père » pour désigner Dieu [41] ; or le fait qu'il emploie indifféremment ὁ πατήρ [42] ou ὁ πατήρ μου [43], rend évident que אבא est sous-jacent [44] ; ce terme semble dominer la pensée de l'évangéliste. Dans les prières ou les adresses directes où ce vocable est plus nettement conçu comme vocatif, il apparaît alors sous la forme de πάτερ : 11, 41 ; 12, 27. 28 ; 17, 1. 5. 11.

§ 4. πάτερ μου

C'est sous cette forme que l'invocation employée par Jésus à Gethsémani est présentée par saint Matthieu. Cela ne signifie pas que Jésus ait employé le mot hébreu אבי qui se rencontre dans plusieurs sentences rabbiniques des premiers siècles après J.-C., rédigées en hébreu et conser-

---

für " Vater " im griechischen Vaterunser der Lukas-Fassung wäre dann eine Übersetzung, welche die charakteristische Eigenart der aramäischen Vateranrede Jesu nicht mehr deutlich erkennen lässt ».

[41] En tout 122 fois ; tandis que dans les trois synoptiques ensemble 66 fois seulement (Mt : 44 ; Mc : 5 ; Lc : 17).

[42] 1, 14. 18 ; 3, 35 ; 4, 21. 23 (bis) ; 5, 19. 20. 21. 22. 23 (bis). 26. 36 (bis). 37 ; 6, 27. 37. 44. 45. 46 (bis). 57 (bis). 65 ; 8, 18. 27. 28. 38 ; 10, 15 (bis). 17. 29. 30. 32. 36. 38 (bis) ; 12, 26. 49. 50 ; 13, 1. 3 ; 14, 6. 8. 9 (bis). 10 (ter). 11 (bis). 12. 13. 16. 24. 26. 28 (bis). 31 (bis) ; 15, 9. 16. 26 (bis) ; 16, 3. 10. 15. 17. 23. 25. 26. 27. 28 (bis). 32 ; 18, 11 ; 20, 17. 21.

[43] 2, 16 ; 5, 17 (18). 43 ; 6, 32. 40 ; 8, 19 (bis). 49. 54 ; 10, 18. 25. 29. 37 ; 14, 2. 7. 20. 21. 23 ; 15, 1. 8. 10. 15. 23 ; 20, 17.

[44] Cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 218 : « ... the use of the definite article for the pronominal adjective is not Johannine nor, for that matter, New Testament Greek, which, as a rule, has the personal pronoun in the genitive ; ὁ πατήρ μου, e. g. Jn VI, 32. It is possible that " the Father " in the Johannine sayings and speeches of Jesus reflects the ambiguous Aramaic 'Abba, " the Father " or " my Father ". The latter was probably original ».

vées dans le Talmud. Les témoignages de Marc (אבא) et de Luc (πάτερ) s'opposent à une telle interprétation.

L'origine de ce πάτερ μου pourrait s'expliquer de deux façons : soit que Matthieu ait pris le אבא pour la forme avec le suffixe de la première personne du singulier (אבי), forme qui n'était plus en usage (en araméen), étant remplacée par אבא ; soit que Matthieu lui ait donné le sens d'un אבי hébreu, qui, avec אבינו et אבונן, était alors d'usage dans le Judaïsme palestinien, au moins comme affirmation de la paternité divine.

D'ailleurs, sachant que c'est sous le vocable d'« Abba » que Jésus priait à Gethsémani, il nous importe moins de savoir comment et par quelle voie Matthieu est arrivé à cette formule ; son témoignage prouve seulement qu'il interprète « Abba » à sa manière [45].

* * *

Selon toute probabilité les quatre formules de la prière en question rendent donc un אבא primitif. De même que ὁ πατήρ (ou πατήρ) est la version littérale de אבא, pris pour une forme emphatique, ainsi πάτερ est la traduction de אבא considéré comme un vocatif ; celui-ci, censé exprimer la forme avec le suffixe pronominal de la première personne du singulier, a donné naissance à πάτερ μου. Différentes quant à la forme, ces formules offrent une signification identique du seul fait qu'elles doivent leur origine à une même invocation « Abba ». La juxtaposition des trois synoptiques confirme tout à fait cette conclusion : Mc 14, 36 : ὁ πατήρ, Lc 22, 42 : πάτερ, Mt 26, 39 : πάτερ μου.

Une fois établi le fait de la présence du terme « Abba » dans toutes les prières de Jésus, on peut se demander s'il l'a également employé en dehors de sa prière, quand il parlait de « son Père » ou même tout simplement du « Père ». Nous avons déjà indiqué une telle possibilité dans l'évangile de Jean, et plusieurs textes synoptiques semblent également être en faveur d'un tel usage [46]. C'est ainsi que dans sa rétroversion araméenne de la grande Jubilation C. F. Burney a substitué « אבא », non seulement aux invocations directes (Mt 11, 25 ; Lc 10, 21), mais également aux appellations subséquentes (Mt 11, 27 ; Lc 10, 22) [47].

---

[45] Le P. Spicq (*Dieu et l'homme*, p. 68, note 5) admet que ὁ πατήρ de Mc 14, 36 a été prononcé par le Seigneur lui-même. D'autre part, en affirmant que l'article défini grec a souvent la signification du pronom possessif, il en arrive à soutenir que le « πάτερ μου » de Matthieu correspond à « ὁ πατήρ » de Marc.

[46] Cf. ὁ πατήρ : Mt 11, 27 (bis) ; 24, 36 ; 28, 19 ; Mc 13, 32 ; Lc 9, 26 ; 10, 22 (bis) ; 11, 13 ; cf. Act 1, 7 ; ὁ πατήρ μου : Mt 7, 21 ; 10, 32. 33 ; 15, 13 ; 16, 17. 27 ; 18, 10. 19. 35 ; 20, 23 ; 25, 34 ; 26, 29. 53.

[47] *The Poetry of Our Lord*, p. 171.

ART. II. LE TÉMOIGNAGE DES VERSIONS ARAMÉENNES

L'importance capitale des versions araméennes pour l'exégèse du N.T. a été maintes fois soulignée par les auteurs. « Nous n'avons pas affaire là, dit J. Bonsirven, à des retraductions, opérées par un sémitisant moderne, mais à des versions en une langue très voisine de l'original araméen parlé par Jésus, et versions composées par des orientaux, connaissant parfaitement le génie et les possibilités de leur langue » [48]. Et même, comme le remarque M. J. Lagrange, « elles semblent nous rendre l'expression primitive des catéchistes et surtout des paroles de Notre-Seigneur » [49]. Il sera instructif de voir, dans un tableau schématique, comment ces versions araméennes traduisent les différentes formules de la prière de Jésus. Si nous possédions le texte original de l'Évangile Damḥalleṭê, censé être la première œuvre syrienne représentant le Diatessaron et la première forme des évangiles traduits en syriaque [50], il serait sans aucun doute d'une importance capitale. Les versions arabe, persane ou latine ne sont guère utiles en l'occurence. Heureusement la récente découverte du commentaire de saint Éphrem dans son texte original syriaque offre un témoin sûr [51] ; nous nous limiterons à ce dernier document pour les citations de la première colonne du tableau suivant. Quant aux autres versions, nous les traiterons dans l'ordre chronologique généralement admis : d'abord la version ancienne (Évangile Da-Mepharreŝhê) (IIIe s.) [52], contenue dans les manuscrits Cureton (= C) et Sinaïtique de Lewis (= S) ; puis la version simple ou Pechitta (Ve s.) [53], ensuite la version philoxénienne (VIe s.) avec son remaniement par Thomas d'Héraclée (VIIe s.) [54] et enfin la version palestinienne (Ve-VIe s.) [55].

N. B. Le tableau suivant signale, outre les 18 passages mentionnant la prière de Jésus, ceux de Mt 11, 27 et Lc 10, 22, qui appartiennent à la prière de Jubilation ; mais les conclusions qui suivent tiennent compte également de plusieurs autres textes ; nous avons examiné tous ceux de la version palestinienne. Pour des raisons de commodité typographique le

---

[48] *Les aramaïsmes dé saint Jean l'Évangéliste*, p. 411.

[49] *Introduction a l'étude du N. T.*, II, 184.

[50] *Institutiones Biblicae*, I, 297, nr. 79 ; cf. pp. 270 s., nr. 49.

[51] Le P. L. LELOIR, qui prépare l'édition de ce commentaire, a eu l'amabilité de nous communiquer ce qui s'y trouve concernant les textes qui nous intéressent.

[52] A. Smith LEWIS, *The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreŝhê*, London 1910.

[53] Édition des P. P. Dominicains, Mossoul 1887-1891.

[54] J. WHITE, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana*, I, Oxonii 1778-1803.

[55] P. DE LAGARDE, *Evangeliarium Hierosolymitanum*, dans *Bibliothecae syriacae*, Gettingae 1892, pp. 257-402.

TABLEAU DES TEXTES [56]

		S. Ephrem	C	S
Mt 11, 25	πάτερ	אבא	אבא	אבא
11, 26	ὁ πατήρ	* *	אבי	אבי
27a	τοῦ πατρός μου	* *	אבי	אבי
27b	ὁ πατήρ	* *	אבא	אבא
27c	τὸν πατέρα	אבא	אבא	אבא
26, 39	πάτερ μου	*	אבי	אבי
42	πάτερ μου	*	אבי	אבי
Mc 14, 36	ἀββᾶ ὁ πατήρ	* *	אבי	אבי
Lc 10, 21a	πάτερ	*	אבא	אבא
21b	ὁ πατήρ	*	אבי	אבי
22a	τοῦ πατρός μου	* *	אבי	אבא
22b	ὁ πατήρ	* *	אבא	אבא
22c	ὁ πατήρ	* *	אבא	אבא
22, 42	πάτερ	*	אבי	אבא
23, 34	πάτερ	אבא	אבי	+
46	πάτερ	*	אבא	אבא
Jn 11, 41	πάτερ	*	אבא	אבא
12, 27	πάτερ	* *	אבא	אבא
28	πάτερ	* *	אבא	אבא
17, 1	πάτερ	*	אבי	אבי
5	πάτερ	*	אבי	אבי
11	πάτερ	אבי	אבי	אבי
21	πατήρ	* *	אבי	אבי
24	πατήρ	* *	אבא	אבא
25	πατήρ	* *	אבי	אבי

[56] Explication des sigles :
* = manque dans le commentaire syriaque.
** = manque dans le commentaire syriaque et dans la version arménienne.
+ = le texte en question manque.
o = d'après Codex Climaci.
oo = d'après H. Duensing, *Christlich-palästinische-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906.
a) cod. 40 : אבא
b) cod. 9 : אבא
c) leçon marginale : אבא

		Pechitta	Philoxéno-Héracléenne	Palestinienne
Mt 11, 25	πάτερ	אבא	אבא	+
26	ὁ πατήρ	אבי	אבא	+
27a	τοῦ πατρός μου	אבי	אבא דילי	אבא
27b	ὁ πατήρ	אבא	אבא	אבא
27c	τὸν πατέρα	אבא	אבא	אבא
26, 39	πάτερ μου	אבי	אבא דילי	אבא
42	πάτερ μου	אבי	אבא דילי	אבא[o]
Mc 14, 36	ἀββᾶ ὁ πατήρ	אבא אבי	אבבא הו אבא	+
Lc 10, 21a	πάτερ	אבי	אבי	אבא
21b	ὁ πατήρ	אבי	אבא	אבא
22a	τοῦ πατρός μου	אבי	אבא דילי	אבא[oo]
22b	ὁ πατήρ	אבא	אבא	אבא[oo]
22c	ὁ πατήρ	אבא	אבא	אבא[oo]
22, 42	πάτερ	אבא	אבי	+
23, 34	πάτερ	אבא	אבי	אבא
46	πάτερ	אבי	אבי	אבא
Jn 11, 41	πάτερ	אבא	אבי	אבא
12, 27	πάτερ	אבי[a]	אבי	אבא
28	πάτερ	אבא	אבי	אבא
17, 1	πάτερ	אבי	אבי	אבא
5	πάτερ	אבי	אבי[c]	אבא
11	πάτερ	אבא	אבי	אבא
21	πατήρ	אבי	אבי	אבא
24	πατήρ	אבא	אבי	אבא
25	πατήρ	אבי[b]	אבי	אבא

syriaque a été écrit en caractères carrés, selon l'usage adopté pour l'araméen.

1. Dans le *commentaire de saint Éphrem*, le nombre de textes est trop infime pour qu'on puisse en déduire des conclusions certaines. Toutefois, sur quatre textes, trois contiennent le mot « Abba » (אבא) et un seul porte אבי (Jn 17, 11). Ce dernier texte prouve que la forme avec le suffixe était aussi en usage et que, par conséquent, elle pouvait aussi être employée chaque fois que Jésus s'adresse à Dieu comme à « son » Père. Mais les trois אבא, dont deux rendent des invocations directes (Mt 11, 25 ; Lc 23, 34) et le troisième une affirmation de la paternité divine (Mt 11, 27c), permettent d'entrevoir qu'on a préféré conserver le vocable original, tel que Jésus s'en servait.

2. Dans *l'Évangile Da-Mepharreš̌hê* :

a) πάτερ est traduit tantôt par אבא (Mt 11, 25 ; Lc 10, 21a ; 22, 42(S) ; 23, 46 ; Jn 11, 41 ; 12, 27. 28), tantôt par אבי (Lc 22, 42(C) ; 23, 34 ; Jn 17, 1. 5. 11).

b) ὁ πατήρ (ou πατήρ) :
- comme *invocation* : est toujours traduit par אבי (Mt 11, 26 ; Lc 10, 21b ; Mc 14, 36 ; Jn 17, 21. 25), sauf Jn 17, 24 (אבא) ;
- *hors de l'invocation*, on le trouve traduit par אבא (cf. Mt 11, 27b.c ; Lc 10, 22b.c ; Jn 12, 26).

c) ὁ πατήρ μου :
- comme *invocation* : est toujours rendu par אבי (Mt 26, 39. 42) ;
- *hors de l'invocation*, on emploie de même אבי (Mt 11, 27a ; Lc 10, 22a ; cf. Lc 2, 49(S) ; etc.), mais il y a cependant quelques exceptions dans lesquelles au lieu de אבי on emploie אבא : cf. Mt 6, 4(S) ; 10, 32(C) ; 15, 13(S) ; Lc 2, 49(C) ; Jn 6, 32(C). Étant donné que dans le syriaque classique אבי est normalement employé pour exprimer la forme avec le suffixe, F. C. Burkitt considère ces exceptions comme une trace du dialecte palestinien, trace en voie de disparition au cours du IVe s. [57].

3. Dans la *Pechitta*, qui suit le grec de plus près que la version ancienne et qui est plus conforme au génie de la langue, l'usage d'« Abba » comme invocation est encore attesté. Bien que la plus grande partie des invocations sous la forme de πάτερ, ὁ πατήρ, πατήρ et πάτερ μου soit traduite

---

[57] *Evangelion Da-Mepharreš̌hê.* The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence, II, 47 : « It is, I venture to think, not unlikely that אבא, i. e. Abba, was once used for " my father " in Edessene, as in most forms of Palestinian Aramaic, and that these variations are the last trace of a vanishing idiom ». - cf. C. C. TORREY, *Documents of the Primitive Church*, p. 252 ; - M. BLACK, o. c. pp. 217 s.

par אבי (Mt 11, 25. 26; 26, 39. 42; Lc 10, 21 (bis); 23, 46; Jn 12, 27; 17, 1. 5. 21. 25), אבא a cependant été conservé dans plusieurs textes; ainsi Lc 22, 42; 23, 34; Jn 11, 41; 12, 28; 17, 11. 24 et, d'après certains mss., Jn 12, 27; 17, 25. En Mc 14, 36 la Pechitta conserve la formule du texte grec, mais la traduit différemment: אבא אבי. Il convient de noter qu'on trouve אבא dans la Pechitta presque toujours en concordance avec l'un (C) ou l'autre (S) manuscrit de l'Évangile Da-Mepharrešhê.

F. C. Burkitt [58] fait remarquer que l'usage autrefois courant de אבא à la place de אבי, apparaît encore dans certains mss. de la Pechitta et il en cite plusieurs exemples: Jn 6, 32; 10, 17; 12, 27. 50; 14, 26; 16, 17; 17, 25. Bien que dans le texte grec, seule la citation de Jn 6, 32 porte ὁ πατήρ μου, tandis que les autres citations ont la forme sans le suffixe pronominal (ὁ πατήρ, πατήρ, πάτερ), la constatation de Burkitt est néanmoins de valeur, en tant qu'elle témoigne en faveur d'une certaine persistance de la forme אבא.

4. La version *philoxéno-héracléenne* rend ainsi nos 19 invocations:
— 4 invocations sont traduites par אבא (Mt 11, 25. 26; Lc 10, 21b; Mc 14, 36);
— 2 invocations par une formule descriptive אבא דילי (= « Père de moi ») (Mt 26, 39. 42);
— 13 invocations par אבי (Lc 10, 21a; 22, 42; 23, 34. 46; Jn 11, 41; 12, 27. 28; 17, 1. 5. 11. 21. 24. 25).

On constate, en outre, que ὁ πατήρ (ou πατήρ) est toujours traduit dans cette version par אבא, πάτερ μου toujours par אבא דילי et πάτερ toujours (excepté Mt 11, 25) par אבי. On voit que cette version a voulu reproduire le grec à la lettre et jusqu'à la servilité, détachant même le suffixe pronominal au moyen d'une préposition (דילי). De la sorte, cette version s'éloigne beaucoup du texte primitif, c'est-à-dire du substrat sémitique et, par conséquent, on ne peut rien en déduire pour notre thèse.

5. Les versions syriaques dont nous venons de parler ont été écrites dans le dialecte araméen du groupe oriental. Il existait encore un autre dialecte, nommé *palestinien*, appartenant au groupe occidental, comme le dialecte samaritain et ceux du Talmud de Jérusalem, du Targum d'Onkelos et du Targum de Jonathan. Plusieurs ont pensé qu'il s'agirait du dialecte même parlé par Jésus et ses disciples. Il existe dans ce dialecte un évangéliaire et un certain nombre de fragments conservés dans le Codex Climaci. Bien que cette version soit relativement plus récente [59] et que sa servilité à l'égard du grec en diminue beaucoup la valeur et rende difficile d'atteindre par elle les « ipsissima verba » de Jésus, il est cependant très significatif de constater qu'elle manifeste dans l'emploi de « Abba » les mêmes

---

[58] L. c.

[59] Le plus ancien manuscrit, publié par F. MINISCALCHI ERIZZO (Verona 1862-1864), date de 1029 ou 1030.

particularités que l'araméen du Targum et l'hébreu de la Mišna. Ainsi, partout où le texte grec présente ὁ πατήρ μου et la Pechitta le plus souvent אבי, la version palestinienne offre un « Abba » (אבא). De la sorte, cet « Abba » remplace également dans cette version la forme avec le suffixe pronominal de la première personne du singulier.

Un examen attentif de tous les textes de cette version comportant le mot « père », donne les résultats suivants :

A. *Quant à l'usage religieux de « père »* :

a) dans toutes les prières de Jésus, c'est toujours אבא qui est employé comme invocation.
b) אבא est aussi utilisé dans tous les textes, sans exception, dans lesquels Jésus parle de « son » Père [60].
c) ὁ πατήρ au sens absolu, est rendu de même, sauf quelques rares exceptions [61], par un אבא.

B. *Quant à l'usage profane*, c'est-à-dire quand le mot « père » désigne un homme :
אבא est employé non seulement pour rendre chaque ὁ πατήρ μου [62], mais aussi comme appellatif, traduisant chaque fois le πάτερ du texte grec [63]. On trouve אבי dans Mt 8, 21 ; toutefois il s'agit d'un accusatif, comme dans le grec : τὸν πατέρα μου.

* * *

Cette brève étude des versions araméennes permet de conclure : bien que l'usage de la forme avec le suffixe (אבי) ait été courant dans ces versions, sauf peut-être dans la version palestinienne, on y rencontre cependant plusieurs textes ayant conservé l'invocation אבא. On peut expliquer ce phénomène de différentes manières, par exemple y voir des vestiges d'un usage ancien ou des signes de l'influence exercée par l'araméen du groupe occidental (Burkitt) ; mais il est aussi fort probable qu'il s'agit là d'une particularité de la langue du Christ. Pour les traducteurs, qui connaissent à la perfection « le génie et les possibilités de leur langue », et qui étaient encore proches de la langue originale de Jésus, « Abba » conservait encore son sens premier. Incorporé aux récits évangéliques, ce mot vivait sans doute encore avec ceux-ci dans la tradition orale.

---

[60] Mt 10, 32. 33 ; 11, 27a ; 16, 17 ; 18, 10. 19. 35 ; 25, 34 ; 26, 29. 53 ; Lc 2, 49 ; 10, 22a ; 12, 50 ; 22, 29 ; 24, 49 ; Jn 5, 17. 43 ; 6, 32. 40 ; 8, 19 (bis). 49. 54 ; 10, 18. 25. 29. 37 ; 14, 2. 7. 20. 21. 23 ; 15, 1. 8. 10. 15. 23 ; 20, 17.

[61] Ainsi, en Jn 1, 14. 18 ; 5, 19 ; 8, 27 ; 13, 1, on trouve אבוי.

[62] Lc 9, 59 ; 15, 17. 18a ; 16, 27b.

[63] Lc 15, 12. 18b. 21 ; 16, 24. 27a. 30.

Une telle explication semble d'autant plus vraisemblable, que cette particularité de la langue est très nettement attestée et confirmée par le témoignage de la version palestinienne. Celle-ci montre en outre que le mot « Abba » était employé pour désigner le père selon la chair, tant au nominatif (= affirmation) qu'au vocatif (= appellatif), ainsi que nous avons pu le constater dans le Targum et dans les écrits rabbiniques.

Conclusion du chapitre

Les évangiles décrivent à plusieurs reprises Jésus donnant à Dieu dans sa prière le titre de « Père ». Si Marc seul a conservé le terme original, l'étude des autres formules de la prière de Jésus à son Père, étude confirmée par le témoignage des versions araméennes, semble manifester clairement que notre Seigneur invoquait toujours Dieu sous ce vocable araméen « Abba ». Sauf en Marc 15, 34, où il s'agit d'une simple citation du Ps 22, 2 [64], ce terme de l'usage profane commande toutes les communications de Jésus avec son Père. Il constitue ainsi le véhicule de la Révélation du mystère des deux Personnes divines ; leur relations mutuelles deviennent dans « Abba », en quelque manière, plus accessibles à l'intelligence humaine.

[64] Ce texte de Mc 15, 34, confirme tout à fait nos constatations, car il ne s'agit pas d'une exception. Les mots « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » indiquent que Jésus récite les paroles du Ps 22 reproduites à la lettre. C'est ce qu'a fort bien discerné le P. Benoit (*L'abandon du Christ en croix* ..., dans *RB* 54 (1947) 301-303), à propos de la thèse du P. Murphy (*The Dereliction of Christ on the Cross*, Washington 1940) : « Elles (les diverses explications) traitent trop volontiers la parole du Christ comme s'il l'avait formulée par lui-même pour exprimer son état d'âme. Or ce n'est pas le cas ; il cite un texte de l'Écriture. On n'a pas toujours accordé l'attention qu'il mérite à ce fait d'importance capitale, qui change profondément les données du problème. D'abord il permet de reconnaître à la parole citée une outrance poétique d'expression qui peut dépasser les sentiments personnels du Christ. En deuxième lieu il autorise à discerner comme intention première de Jésus, non celle de se plaindre, mais de montrer que l'Écriture s'accomplit en lui, intention qui correspond parfaitement au souci constant de toute sa vie et surtout de sa passion. C'est tout le psaume dont cette parole est le début qu'il désigne comme messianique » (art. cit., p. 302).

Il ne s'agit donc pas d'une prière, dans laquelle Jésus n'oserait plus invoquer Dieu sous le nom de Père, comme l'a affirmé Bourdaloue : « Jésus-Christ, abandonné de son Père céleste et, pour cela, n'osant presque plus le réclamer sous le nom de Père, et ne l'appelant que son Dieu, Deus meus, ut quid dereliquisti me ... » (*Premier Sermon sur la passion de Jésus-Christ*, 1re partie ; texte cité par A. Michel dans *Ami du Clergé* 68 (1958) 250). Mais comme le remarque le P. Benoit : « Ce splendide chant de douleur est au fond un immense cri de confiance en Dieu. En se l'appliquant, Jésus ne manifeste aucun désespoir ; il laisse plutôt deviner tout le contraire » (art. cit., p. 303). Voir Lc 23, 46 où les mots empruntés au Ps 31, 6 sont précédés de l'invocation « Père ». - S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. VIII*, p. 58 s.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SIGNIFICATION D'« ABBA » DANS LA PRIÈRE DE JÉSUS

En opposition à la prière juive, telle qu'elle se trouve dans l'A.T. et dans le Judaïsme, qui préparait les Hébreux à la Révélation définitive de la paternité divine, se présente maintenant la prière de Jésus-Christ, le Fils de Dieu. La pensée juive, celle du milieu où vivait Jésus, fourni notre point de départ. Elle nous a permis de déterminer l'originalité du vocabulaire employé par notre Seigneur. Il s'agit maintenant de découvrir le contenu de cette prière et d'en étudier la signification. Quel sens Jésus donnait-il à ce terme « Abba » ? On pourrait le déduire de l'ensemble de la Révélation, constituée par les enseignements de Jésus et ses actions. En effet, la personnalité toute entière de notre Seigneur est l'image vivante d'un Dieu Vivant. Il est difficile de se soustraire à l'impression bouleversante que produit sur nous cette personnalité quand nous lisons l'Évangile ; J. R. Illingworth l'a fort bien dit : « Une personne qui, en dépit de son évidente humanité, nous impressionne d'un bout à l'autre comme étant chez elle dans deux mondes », le divin et l'humain [1]. En procédant de cette façon on arriverait à se faire une idée complète de cette nouvelle paternité divine révélée par le Christ, tant par rapport aux hommes que par rapport au Fils unique. Mais nous nous limiterons d'abord à ce dernier aspect, le plus important pour notre sujet.

Les déclarations faites par Jésus lui-même, ses prières surtout, livrent le secret de sa relation au Père. Préciser celle-ci équivaut à déterminer le sens que Jésus donnait au terme « Abba » dans ses communications intimes avec Dieu. A cet égard le texte sans doute le plus significatif est *la prière d'action de grâces*, nommée « logion johannique ». Tel que celui-ci est présenté par Matthieu et Luc, il semble avoir pour but de justifier l'emploi du terme « Abba » par Jésus. Ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que ce logion apparaît tout à la fois ancien et nouveau. D'une part, les expressions traditionnelles dont il use, le situe magnifiquement dans le sillage de la révélation de l'A. T. ; mais il révèle, d'autre part, un mystère entièrement nouveau : la réciprocité parfaite du Père et du Fils, ainsi que la dignité suréminente de Jésus, résultant de ses rapports uniques

[1] *Divine Immanence*, p. 50 ; cf. L. de Grandmaison, *La personne de Jésus et ses témoins*, p. 138.

avec Dieu. C'est de cette relation qu'émanent, comme d'une source éternellement jaillissante, les accents les plus personnels et les plus familiers de la prière de Jésus. Ensuite, de tous les témoignages rendus par Jésus lui-même sur sa propre personne dans les évangiles synoptiques, cette prière est certainement celui dont l'importance est la plus grande et l'originalité la plus significative [2] : originalité qui confirme l'authenticité du logion, reconnue d'ailleurs de plus en plus par les exégètes [3]. Il s'agit là incon-

---

[2] A. KLOEPPER, *Zwei wichtige Aussagen Jesu*, p. 504 : « die originalste Selbstaussage Jesu über sein Verhältnis zum Vater in den synoptischen Evangelien ». - N. P. WILLIAMS, *Great Texts Reconsidered* : Mt 11, 25-7 = Lc 10, 21-2, p. 220 : « ...the " Johannine " character of our Logion should be regarded ... as such, one of the most precious of the words of Christ ... ».

[3] Le vocabulaire et la doctrine du logion semblent mal cadrer avec les autres paroles de Jésus rapportées par les synoptiques, mais ils évoquent fortement, au moins dans la 2e strophe, l'évangile de Jean et même certaines paroles de la littérature religieuse contemporaine. Aussi ce logion a-t-il été l'objet de très nombreuses études, de discussions et d'attaques contre son authenticité. Certains critiques ont voulu y voir un produit de la tradition primitive ou même un fruit de l'influence étrangère hellénistique et gnostique (cf. H. MERTENS, *L'Hymne de Jubilation chez les synoptiques*, pp. 20-33). Ainsi entre autres, le définissait A. LOISY : « Cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'Esprit » (*Les évangiles synoptiques*, I, 910). A propos du texte affirmant la connaissance mutuelle du Père et du Fils, LOISY conclut : « au moins dans sa forme actuelle, (c'est) un produit de la tradition chrétienne des premiers temps » (*L'Évangile et l'Église*, p. 80). On l'appela aussi « un bolide johannique » tombé du ciel dans les évangiles synoptiques. Tout dernièrement E. HAENCHEN déclarait : « Diese gnostischen Klänge kehren ... in Mt 11, 25-30 wieder » (*Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, p. 73).

Une solution bien moins radicale a été également proposée : Jésus serait censé parler ici ni comme le Christ de Jean, ni comme une divinité des mystères grecs, mais comme un des prophètes de l'A. T. Ainsi H. A. GUY, *Matt.*, 11, 25-27 ; *Luke* 10, 21-22, p. 237 : « The suggestion here put forward is that these verses are not to be taken as evidence of Jesus' claim to be a supernatural being, as in the Forth Gospel, nor as evidence of Christology of the Early Church, but as witness to the prophetic consciousness of Jesus ... Here also Jesus is speaking, not like the Johannine Christ, nor like a Greek mystery-religion deity, but like an Old Testament prophet ».

L. CERFAUX, lui aussi, dit « que Jésus parle en ce moment comme prophète, inspiré ... » (*Les sources scripturaires de Mt* 11, 25-30, dans *ETL* 30 (1954) 745), mais il précise immédiatement dans quel sens il entend ce rôle prophétique de Jésus : « parce que, précisément, il reprend et interprète dans l'Esprit-Saint une prière prophétique de l'apocalypse de Daniel ».

En effet, plusieurs auteurs récents, tout en admettant des retouches rédactionnelles apportées à cette prière par la communauté primitive, et l'allure johannique du passage, ont apporté des preuves décisives de son authenticité. Au cours des dernières décades les travaux se sont multipliés. Pour l'histoire de l'exégèse on peut consulter : H. SCHUMACHER, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt* 11, 27 (Lc 10, 22), Freiburg i. B. 1922. - L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, II, 60-62. Une bibliographie récente et assez complète se trouve dans la thèse de H. MERTENS, o. c. ; on peut y ajouter l'article de A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse d'après les Év. Synoptiques* (*Mt* 11, 25-30 ; Lc 10, 21 s.), dans *RB* 62 (1955) 161-96.

testablement d'authentiques paroles de Jésus. Enfin, ce logion, qui appartient au fonds le plus ancien de la tradition synoptique, offre plusieurs fois l'appellation jusqu'alors inouïe : « Abba ».

Comment Jésus a-t-il pu prier Dieu comme un enfant et dans le langage propre aux relations humaines ? D'où vient cette mystérieuse intimité ? Répondre à ces questions, c'est déjà pénétrer en plein coeur du logion et saisir le secret du mystère de la personnalité de Jésus.

Commun à Matthieu et à Luc, ce passage est attribué à une même source. Sauf quelques variantes, la prière proprement dite est commune aux deux évangélistes [4]. Elle se divise en trois strophes que la plupart des auteurs déterminent ainsi :

1ère strophe : Mt 11, 25-26 (= Lc 10, 21) ;
2ème strophe : Mt 11, 27 (= Lc 10, 22) ;
3ème strophe : Mt 11, 28-30.

Dernièrement L. Cerfaux pour des raisons valables a détaché le v. 26 de la 1ère strophe (Mt) pour le rattacher à la 2de [5]. C'est la 2ème strophe qui constitue le sommet de la révélation du Mystère de la vie divine. Mais pour notre sujet la 1ère strophe a également de l'importance : l'invocation « Abba » y est sous-jacente à deux reprises. Nous la prendrons donc aussi en considération.

H. MERTENS, résumant les résultats de ses investigations et de celles de ses devanciers, écrit : « Tout cela prouve combien notre texte s'insère dans la tradition synoptique et qu'il remonte donc normalement à la prédication apostolique. L'analogie frappante avec plusieurs paroles du Christ dans le quatrième Évangile ne peut que confirmer l'authenticité du logion ... nous devons (donc) admettre que notre texte a été réellement prononcé par le Christ » (o. c., p. 46).

C'est pourquoi nous n'avons aucunement l'intention de nous arrêter ni sur son authenticité, ni sur son origine littéraire, pas plus que d'entrer dans la question de la critique textuelle. Tout ceci a été suffisamment établi par les études antérieures.

[4] Ainsi : Matthieu (11, 27) présente le verbe composé : ἐπιγινώσκει ; Luc (10, 22) donne au contraire le verbe simple : γινώσκει ; au même verset Matthieu lit τὸν υἱόν ... τὸν πατέρα, mais Luc donne une formule différente : τίς ἐστιν ὁ υἱός, ... τίς ἐστιν ὁ πατήρ ; enfin, la dernière strophe de Matthieu, vv. 28-30, n'a pas de correspondant dans Luc. Aujourd'hui les auteurs soutiennent de plus en plus que c'est Matthieu qui nous présente la teneur originale du logion.

[5] Art. cit. : *ETL* 31 (1955) 331 s.

ART. I. LE TERME « ABBA », EXPRESSION DES ASPECTS ORIGINAUX DE LA PRIÈRE DE JÉSUS AU PÈRE (Mt 11, 25. 26 ; Lc 10, 21)

Mt 11, 25 : ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.
26 : ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

Luc présente un texte identique, sauf la variante ἀπέκρυψας au lieu de ἔκρυψας.

§ 1. *L'aspect traditionnel de la louange de Jésus au Père.*

Le verbe qui commence cette prière indique que nous sommes en présence d'une action de grâces. Tel est, en effet, le sens du mot ἐξομολογεῖσθαι qui, avec le datif de la personne (σοι), prend la signification de célébrer, bénir, louer, remercier, rendre grâces [6].

Les Septante l'emploient pour rendre, soit הוֹדָה לְ, soit quelquefois הִלֵּל. Plusieurs prières de l'A.T. et du Judaïsme montrent que l'expression « rendre grâces » est caractéristique du langage religieux de l'époque. C'est ainsi que commence le Ps 138, véritable hymne d'action de grâces : « Je te rends grâces, Yahvé (אוֹדְךָ יהוה ; ἐξομολογήσομαι σοι, κύριε), de tout mon cœur ... je rends grâces à ton nom (וְאוֹדֶה אֶת־שְׁמֶךָ ; καὶ ἐξομολογήσομαι τῷ ὀνόματί σου) pour ton amour et ta vérité » (vv. 1-2 ; cf. 4 ; Ps 18, 50 ; 75, 2). La même expression se trouve en tête du Ps 111, 1 : « Je rends grâces (אוֹדֶה ; ἐξομολογήσομαί σοι) à Yahvé de tout cœur ». L'invocation qui commence le cantique d'action de grâces de l'Ecclésiastique, pour la délivrance des périls, n'est pas moins éloquente : « Je vais te rendre grâces (ἐξομολογήσομαί σοι) Seigneur, Roi, et te louer ... Je rends grâces (ἐξομολογοῦμαι) à ton nom » (51, 1). Le livre de Daniel, de même que notre logion évangélique, offre le verbe au présent : « A toi, Dieu de mes pères, je rends grâces et je te loue (σοί, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων μου, ἐξομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ ; מְהוֹדֵא וּמְשַׁבַּח אֲנָה) » (2, 23).

Le Judaïsme témoigne du même usage. Dans la prière après le repas on dit : « Nous te rendons grâces, Yahvé, notre Dieu, de ce que tu as donné comme portion à nos pères une terre agréable, bonne et large ; pour l'alliance et la Tora, du pain à satiété. Béni sois-tu, Yahvé, pour la terre

---

[6] Cf. L. KOPLER, *Die « johanneische » Stelle bei den Synoptikern und die Gottesschaft Jesu Christi*, p. 59. - F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, col. 457. - O. MICHEL, art. ὁμολογέω, p. 214 : « Der Sprachgebrauch des NT schliesst sich an die verschiedenen Spielarten dieses Begriffes an, nimmt aber vor allem die kultisch-gottesdienstliche Bedeutung auf (*bekennen, preisen*) ».

et pour le repas ! » [7]. La dix-septième bénédiction de Šemone 'Esré présente un exemple analogue : « Nous te rendons grâces à toi (מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ), qui es Yahvé, notre Dieu et Dieu de nos pères, pour tous tes bienfaits, pour l'amour et la miséricorde, que tu nous a accordés et que tu nous a témoignés, et à nos pères avant nous. Et si nous disons „ notre pied chancelle ", ton amour Yahvé, nous soutient. Béni sois-tu, Yahvé, qui prends plaisir à l'action de grâces ! » [8].

Nous sommes donc en présence d'un terme courant dans la Bible et dans la piété juive pour entonner une louange ou une action de grâces. Jésus l'emploie à la manière de ses coreligionnaires.

L'invocation qui suit le verbe : κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς n'est pas moins sémitique. Bien que sous cette forme elle ne se rencontre que dans Tob 7, 17 (B, A) : « ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς », ses différents éléments n'en plongent pas moins de profondes racines dans l'A.T. Quant à l'emploi de κύριε dans la prière, il suffit de rappeler ce qui a été dit dans la partie précédente à propos d'Eccli 23, 1. 4; ὁ οὐρανός et ἡ γῆ liés ensemble : formule propre à l'A.T. (Gen 1, 1 ; 2, 4 ; 14, 19 ; Ex 20, 11 ; etc.). On trouve aussi quelques expressions analogues, où cette formule paraît être mise en relation avec la seigneurie divine [9] ; ainsi Jdt 9, 12 : « ὁ Θεὸς ... δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς ». L'invocation « Seigneur du monde » (רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם) est très fréquente dans la littérature rabbinique [10] ; elle est attestée également dans les Šemone 'Esré : « Béni sois-tu, Yahvé ... Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, ... Dieu très haut, auteur du ciel et de la terre (אֵל עֶלְיוֹן קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) » (1ère bénédiction) [11].

De même σοφός, συνετός et νήπιος, sont des termes qui appartiennent au vocabulaire de la littérature sapientiale. La littérature rabbinique parle également des trésors spirituels retirés aux sages et transmis aux simples et aux petits. R. Yochanan s'exprime ainsi : « depuis la destruction du sanctuaire, la prophétie a été enlevée aux prophètes et donnée aux insensés et aux enfants » (B. B., 12b) [12].

Εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθεν σου, est une formule doublement sémitique, par l'emploi du passif et par l'expression stéréotypée « devant toi » : יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ, signifiant littéralement : « le bon plaisir a été devant toi », c'est-à-dire tel a été ton bon plaisir. Le terme εὐδοκία, qui expri-

---

[7] Bonsirven, *TR*, p. 3.
[8] Ibid.
[9] Cf. H. Traub, art. οὐρανός, p. 516, note 144.
[10] Str.-Bill., I, 607 ; II, 176 ; III, 671 s.
[11] Bonsirven, *TR*, p. 2.
[12] Str.-Bill., I, p. 607 ; texte cité également par D. Buzy, *Évangile selon Saint Matthieu*, p. 149.

me la bienveillante volonté de Dieu, est par excellence une expression biblique[13] et qumranienne[13*]. L'usage de ce substantif, comme de la périphrase révérencielle, est caractéristique de la piété juive ; il est fréquent dans les prières rabbiniques[14]. R. Neḥunia b. HaQana en entrant à l'école faisait une courte prière disant : « qu'il soit *plaisir devant toi*, Yahvé, mon Dieu et le Dieu de nos pères, que je ne donne pas de sujet d'irritation à mes compagnons ... » ; de même priait R. Eléazar : « qu'il soit *plaisir devant toi*, Yahvé, mon Dieu et le Dieu de mes pères, qu'aucun cœur ne nous haïsse et que nous ne haïssions aucun homme » (Ber., 7d)[15].

* * *

Le caractère profondément sémitique du vocabulaire montre suffisamment que ce sont les formules traditionnelles du Judaïsme qui ont inspiré cette première strophe de la prière de Jésus. Sous l'enveloppe des mots grecs transparaissent les particularités du style sémitique parlé[16].

A un moment très solennel de sa mission terrestre, Jésus, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint (Lc 10, 21) et possédant déjà les éléments de sa prière à l'état plus ou moins stylisé, s'exprime en langage rythmé[17]. L'usage de mots courants et de « clichés » traditionnels permet d'entrevoir à quel point le Christ tenait à s'adapter à ses auditeurs et à en être compris[18].

§ 2. *Les aspects nouveaux de la prière de Jésus au Père.*

Tout en se situant dans le courant traditionnel par les termes qu'il emploie, le Christ n'en fait pas moins une déclaration marquée d'un accent

[13] Cf. G. SCHRENK, art. εὐδοκέω, p. 736. - L. CERFAUX, art. cit., pp. 334 ss.

[13*] Cf. K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, p. 208. - J. A. FITZMYER, « *Peace upon earth among men of His good will* » (*Lk* 2 : 14), dans *TS* 19 (1958) 225-227. - C. H. HUNZINGER, *Neues Licht auf Lc* 2: 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας, dans *ZNW* 44 (1952-53) 85-90.

[14] Cf. STR.-BILL., l. c.

[15] BONSIRVEN, *TR*, p. 99.

[16] C'est ce qui a fait conclure à R. BULTMANN, d'ailleurs à tort, que cette strophe était une version d'un écrit d'origine araméenne, perdu par la suite (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1ère éd., p. 97. Id., art. γινώσκω, p. 713).

[17] Cf. C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, pp. 133, 171 s.

[18] Plusieurs auteurs sont allés beaucoup plus loin en essayant de déterminer les sources précises du logion en question et celles de sa forme littéraire. D'après l'opinion classique, commune à tous les commentaires et monographies, notre logion s'inspirerait de la prière d'action de grâces de Eccli 51, 1 ss. Mais dernièrement Mgr. L. CERFAUX a proposé une nouvelle hypothèse, d'ailleurs fort bien fondée, en rapprochant Mt 11, 25 de Dan 2, 23, et Mt 11, 26-27 de Daniel et d'Is 51 (cf. art. cit.). Elle a déjà été confirmée par la thèse de H. MERTENS (o. c.). Les attaches littéraires de notre logion avec la littérature sapientiale, ainsi que la teinte prophético-apocalyptique du logion, ont été mises en relief par A. FEUILLET en particulier (art. cit.).

entièrement nouveau. C'est ce qui nous impressionne et fait ressortir l'incomparable supériorité de la priére de Jésus par rapport à toutes celles qui l'ont précédée.

1. *L'aspect nouveau de la prière de Jésus envisagée dans son rapport à celui auquel s'adresse la louange.*

Dans l'A.T., comme dans le Judaïsme, la pensée de la souveraineté absolue de Yahvé sur son peuple, ainsi que de l'appartenance de celui-ci à Yahvé, le Seigneur, est constamment mêlée au sentiment de la filiation d' Israël. Les prophètes ont soin de rappeler à Israël les bontés de Dieu pour son fils bien-aimé, mais en même temps les devoirs et les exigences morales que comporte ce titre de fils. Père d'Israël, Yahvé est aussi le Seigneur et Maître qui commande et exige. Ces deux aspects, soulignés dans les prières juives, sont très caractéristiques de la prière de Eccli 23, 1. 4. Le juste invoque Dieu comme Père à titre individuel, mais il n'oublie pas que ce Père est avant tout Seigneur ; c'est ce nom qui convient quand on s'adresse à Dieu. D'où la primauté de ce titre dans cette prière : « Seigneur, Père ... ».

Par la double invocation qui commence sa prière, Jésus semble se situer dans le même courant des idées traditionnelles, si fortement gravées dans l'esprit de son auditoire. Il adresse sa prière à Dieu, considéré comme Père et Maître : « Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre », joignant ainsi l'amour filial à la révérence profonde due au Créateur et Seigneur. Dans une soumission totale il se prosterne devant la souveraineté absolue de Dieu, dont la volonté dirige et éclaire toute sa mission terrestre.

Mais on s'aperçoit qu'un nouvel accent marque cette prière. Ce n'est plus le « Seigneur », mais le « Père », désigné par un vocable emprunté aux relations humaines : « Abba » qui tient la place dominante et c'est à ce titre que la louange lui est adressée. Bien plus, si au v. 25, l'appellation « Abba » est encore accompagnée d'un titre traditionnel : « Seigneur du ciel et de la terre », à partir de v. 26, « Abba » figure seul, sans aucune apposition. De la sorte, le v. 26 éclaire déjà de quelque manière le v. 25 : le Père, « Seigneur du ciel et de la terre », est le Père de Jésus et Jésus peut l'invoquer tout simplement comme « son » Père : Abba. Au v. 26 Jésus justifie donc, pour ainsi dire, l'emploi du terme « Abba » au v. 25. Sans doute l'expression par elle-même n'implique aucune définition précise. Pour en déterminer le contenu et comprendre comment elle a pris naissance sur les lèvres de Jésus, l'étude de son arrière-fond synoptique semble indispensable.

Si nous examinons du point de vue chronologique les 18 textes comportant l'invocation de Dieu sous le titre d'« Abba » étudiés au chapitre précédent, nous constatons que le logion en question est le premier. Après lui vient Jn 11, 41, qui est aussi une prière d'action de grâces adressée au

Père au cours du dernier voyage de Jésus à Jérusalem. Suit alors la prière sacerdotale, Jn 17, avec ses six invocations au Père, ensuite la prière à Gethsémani, à laquelle on joint d'ordinaire Jn 12, 27. 28, enfin la prière sur la croix, Lc 23, 34. 46. Toutes ces prières sont caractérisées par un détail significatif : elles sont toutes prononcées aux moments les plus décisifs de la vie terrestre de Jésus. Or l'invocation « Abba » semble être l'élément constitutif de ces communications intimes entre Jésus et son Père. Replacée ainsi dans son contexte, l'invocation de notre logion s'enrichit de traits originaux, particulièrement accusés dans les deux premières strophes.

Quant à sa place exacte au cours de la vie missionnaire de Jésus, un simple regard sur un synopsis manifeste une légère différence sur ce point entre Matthieu et Luc, bien que tous deux se réfèrent, comme on l'admet généralement, à une source unique. Matthieu insère le logion immédiatement après la malédiction des villes de Chorozaïn et de Bethsaïde ; dans Luc cette malédiction fait partie de l'épisode sur la mission des soixante-douze, particulière à cet évangéliste, et le logion suit le retour des disciples. Leur joie et leur succès offrent au Seigneur l'occasion de prononcer, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, cette prière d'exultation. L'ordre suivi par Luc semble plus conforme à la réalité historique [19]. Après avoir quitté définitivement la Galilée en adressant à des villes rebelles un adieu qui est une annonce de leur châtiment, Jésus commence son voyage vers Jérusalem. Pour comprendre la portée exacte de cette révélation du Père, il nous faut donc recourir à ses déclarations et ses discours antérieurs.

A. Une première constation s'impose : *Jésus y manifeste la conscience de sa relation exclusive et unique au Père.* D'après les évangiles, cette conscience transparaît dans les paroles et les actions de Jésus dès le début de son ministère et même dès sa jeunesse. Dans un premier logion saint Luc présente Jésus comme revendiquant des devoirs particuliers à l'égard de son Père : « Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père (ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου) ? » (Lc 2, 49). Ces paroles, telles que cet évangéliste les rapporte, laissent deviner le mystère de la personne et de la mission de Jésus, qui, parlant de Dieu comme de « son » Père en un sens unique, semble prétendre jouir d'une relation unique avec Dieu [20]. Fait

---

[19] Cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 226 : « Lc a donc été bien inspiré en insérant cette action de grâces après la victoire des disciples ». Id., *Évangile selon saint Luc*, p. 305 s. : « Nous préférons celui (= le contexte) de Luc ». - K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 137 : « Lukas mag recht haben, wenn er den Jubelruf Jesu auf den Bericht der Siebzig folgen lässt ».

[20] D'après P. WINTER, les paroles de Jésus rapportées par Luc 2, 49, lues à la lumière de la coutume juive contemporaine, ne seraient pas à interpréter comme l'expression de sa relation unique à Dieu, mais simplement comme une concession à l'usage juif : « Read against this background of contemporaneous Jewish usage and collective habits, the words of the boy Jesus in Lc 2, 49 *lose any connotation of christology*. In the light of the custom, the existence of which has been established,

significatif, notre Seigneur n'identifie jamais sa position par rapport au Père à celle de ses auditeurs. Il a bien soin de distinguer. S'adressant à son entourage il dit : « votre Père »[21], « votre Père du ciel »[22], « leur Père »[23], « ton Père »[24], jamais « notre Père ». Mt 6, 9 ne constitue pas une exception ; il s'agit d'une prière enseignée aux disciples : « ainsi *vous* prierez ... ». Mais parlant de lui-même, ou s'adressant à Dieu, il dit toujours « mon Père » : Matthieu, 14 fois ; Luc, 4 fois ; Jean, 25 fois. En opposant « mon » Père à « votre » Père, comme il le fait même après la Résurrection[25], Jésus manifeste la relation à un titre unique et d'une genre à part qu'il entretient avec Dieu. Rien ne permet de supposer qu'une telle distinction, si nettement exprimée dans les évangiles et sans parallèle réel dans la littérature juive, n'était pas marquée, d'une manière ou de l'autre, dans les paroles mêmes du Christ[26].

B. Une seconde constatation : Jésus ne parle de cette relation à son Père qu'avec une grande réserve.

---

the words in Lc 2, 49 would have *to be understood not as assertion of individual consciousness of a unique relation to God*, but as compliance with attested custom of educational upbringing common amongst the Jewish people of the time » (*Lc* 2, 49 *and Targum Yerushalmi*, p. 178). Mais le texte sur lequel WINTER insiste tout particulièrement pour fonder son opinion, Fragment de Targum sur Ex 15, 2, n'est pas seulement attribué par plus d'un auteur à une époque postérieure ; il revêt de plus une forme très différente de celle dont se sert Jésus. Tandis que les enfants y sont censés dire : « c'est lui qui est *notre Père* (דֵּין הוּא אֲבוּנָן) », Jésus au contraire parle de « *son* » *Père*. La disparité est évidente. Du reste, même si l'on pouvait dire que Jésus s'accommodait au langage courant, ceci ne constituerait pas encore un argument pour nier la conscience que, d'après le récit évangélique, il pouvait avoir de sa relation singulière avec le Père.

[21] Mt 6, 8. 15 ; 10, 20. 29 ; 23, 9 ; Lc 6, 36 ; 12, 30. 32.

[22] Mt 5, 16. 45. 48 ; 6, 1. 14. 26. 32 ; 7, 11 ; Mc 11, 25 ; Lc 11, 13.

[23] Mt 13, 43.

[24] Mt 6, 4. 6. 18.

[25] Jn 20, 17 : « Je remonte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu ». Toutefois dans ce texte, semble-t-il, ce n'est pas la distinction entre « mon » et « votre » Père qui est au premier plan ; l'accent porte plutôt sur l'idée que Jésus remonte au *Père qui est aussi désormais le Père des disciples*. C. SPICQ (*Dieu et l'homme*, p. 79, note 1) remarque fort bien : « il ne faut pas exagérer la disparité, car les Apôtres ont désormais un nouveau rapport avec Jésus, résultant de sa passion et de sa résurrection, exprimée par le titre nouveau de " Frères " (cf. Mt 28, 10) ». Également F. M. CATHERINET commente ce texte de saint Jean, 20, 17, dans le même sens : « ... le sens normal qui résulte de la grammaire et du contexte tant littéral que doctrinal, soit proche, soit éloigné est celui-ci : " Il me reste à monter vers mon Père, qui maintenant est devenu votre Père à un titre nouveau, vers mon Dieu, qui, grâce à mon œuvre rédemptrice, est vraiment devenu votre Dieu ". Ainsi compris, ce texte, loin de mettre une dissociation entre Jésus et les apôtres dans le rapport qui les unit à Dieu le Père, exprime, au contraire et avant tout, l'idéé d'une *association*, d'une participation à la filiation du Fils Unique ... » (*Note sur un verset de l'Évangile de saint Jean*, 20, 17, dans *Mémorial J. Chaîne*, pp. 58 s.).

[26] Cf. G. DALMAN, *WJ*, pp. 156-158.

Un tableau synoptico-chronologique des textes en question pourrait nous aider à mettre mieux en lumière cette réserve de Jésus. Nous limiterons notre enquête exclusivement aux évangiles synoptiques [27]. Le titre de « Père » y est appliqué à Dieu 66 fois [28]; mais seuls nous intéressent les textes dans lesquels les évangélistes présentent Jésus :

a) soit comme parlant de « son » Père : Mt 7, 21 ; 10, 32. 33 ; 11, 27a ; 12, 50 ; 15, 13 ; 16, 17 ; 18, 10. 19. 35 ; 20, 23 ; 25, 34 ; 26, 29. 53 ; Lc 2, 49 ; 10, 22a ; 22, 29 ; 24, 49.

b) soit comme invoquant « son » Père : Mc 14, 36 ; Mt 11, 25. 26 ; 26, 39. 42 ; Lc 10, 21 ; 22, 42 ; 23, 34. 46.

c) soit, enfin, comme nommant Dieu tout simplement « Père » : Mc 13, 32 ; Mt 11, 27b.c ; 24, 36 ; 28, 19 ; Lc 9, 26 [29] ; 10, 22b.c ; 11, 13.

Les autres textes ne peuvent rien changer au résultat définitif de cet examen. Nous laissons donc de côté les textes dans lesquels il est question de « ton Père » (Mt 6, 4. 6a.b. 18a.b), « son Père » (Mc 8, 38 ; Mt 16, 27), « notre Père » (Mt 6, 9 ; Luc 11, 2 : πάτερ), « votre Père » (Mc 11, 25. 26 ; Mt 5, 16. 45. 48 ; 6, 1. 8. 14. 15. 26. 32 ; 7, 11 ; 10, 20. 29 ; 18, 14 ; 23, 9 ; Lc 6, 36 ; 12, 30. 32), « leur Père » (Mt 13, 43).

Le nombre des textes à considérer reste de 37. En suivant de préférence l'ordre adopté par Luc, quant à la place du « logion johannique », avec la plupart des auteurs [30], sans pourtant prétendre que les événements se soient succédé dans cet ordre précis et qu'on ne puisse changer la place de l'un ou de l'autre texte, les 37 textes qui nous restent peuvent être disposés de la manière suivante [31] :

---

[27] En faisant abstraction de Jean, nous ne prétendons pas que cet évangile n'est pas historique. Seulement si l'évangile de Jean, d'une part, relève du genre historique, de l'autre, il s'apparente aux écrits théologiques et mystiques. D'où son nom d'« évangile spirituel ». Par conséquent, distinguer entre ce qui vient de Jean comme témoin oculaire et ce qui constitue son apport personnel comme théologien, pour reconstituer ensuite l'enseignement de Jésus sous sa forme originelle et dans l'ordre chronologique, serait une tâche qui nous conduirait trop loin. D'ailleurs sur l'apostolat en Galilée qui nous intéresse ici, Jean nous apporte fort peu. Tandis que les Synoptiques mettent au premier plan, le ministère en Galilée, chez Jean c'est principalement à Jérusalem que Jésus enseigne et prêche l'Évangile.

[28] Matthieu, 44 fois (17 fois dans le seul Sermon sur la Montagne) ; Marc, 5 fois ; Luc, 17 fois. Mais Jean l'utilise 122 fois. On remarque l'insistance particulière de Matthieu et de Jean. Ils parlent plus ouvertement et tâchent de mettre en lumière ce qui leur a paru être plus important et essentiel dans l'Évangile. Jean surtout, qui réprésente un stade de réflexion plus avancé, en fait le nom par excellence de Dieu. Des études plus précises sur l'emploi du mot « Père » dans les évangiles se trouvent - pour nous limiter aux plus récentes -, dans H. F. D. SPARKS, *The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels*, dans *Studies in the Gospels ...*, éd. D. E. NINEHAM, pp. 241-262. - H. W. MONTEFIORE, *God as Father in the Synoptic Gospels*, dans *NTS* 3 (1956-57) 31-46. - T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 2e éd., Cambridge 1935. - V. TAYLOR, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London 1958, pp. 150 ss.

[29] Dans les parallèles de Mt (16, 27) et de Mc (8, 38) on lit : τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

[30] Cf. plus haut, note 19.

[31] Nous donnons entre parenthèses quelques parallèles utiles pour rendre plus claires les conclusions que nous aurons à tirer.

	Mt	Mc	Lc
I. *Enfance*			2,49 τοῦ πατρός μου
II. *Ministère en Galilée*			
— Sermon sur la montagne	7, 21: τοῦ πατρός μου		(6, 46) —
— Textes difficiles à situer	10, 32: τοῦ πατρός μου		(12, 8): τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ
	10, 33: τοῦ πατρός μου		(12, 9): τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ
	12, 50: τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου	(3, 35): τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ	(8, 21): τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ
	15, 13: ὁ πατήρ μου	(7, 14) —	
III. *Ministère aux alentours de la Galilée*			
— Confession de Pierre	16, 17: ὁ πατήρ μου	[8, 29]	[9, 20]
— Conditions du vrai disciple	(16, 27): τοῦ πατρὸς αὐτοῦ	(8, 38): τοῦ πατρὸς αὐτοῦ	9, 26: τοῦ πατρός
IV. *En route vers Jérusalem*			
— Hymne de Jubilation	11, 25: πάτερ		10, 21a πάτερ
	11, 26: ὁ πατήρ		10, 21b: ὁ πατήρ
	11, 27a: τοῦ πατρός μου		10, 22a: τοῦ πατρός μου
	11, 27b: ὁ πατήρ		10, 22b: ὁ πατήρ
	11, 27c: τὸν πατέρα		10, 22c: τὸν πατέρα
— Discours sur l'efficacité de la prière	(7, 11): ὁ πατὴρ ὑμῶν		11, 13: ὁ πατήρ
— Paraboles	18, 10: τοῦ πατρός μου		
	18, 19: τοῦ πατρός μου		
	18, 35: ὁ πατήρ μου		
— Demande des fils de Zébédée	20, 23: τοῦ πατρός μου		

	Mt	Mc	Lc
V. *Derniers jours à Jérusalem*			
— Prophétie du second avènement du Fils de l'homme	24, 36: ὁ πατήρ	13, 32: ὁ πατήρ	
— Discours sur le jugement dernier	25, 34: τοῦ πατρός μου		
— Allusion au banquet eschatologique	26, 29: τοῦ πατρός μου		
— Récompense promise aux apôtres			22, 29: ὁ πατήρ μου
— Au jardin de Gethsémani	26, 39: πάτηρ μου 26, 42: πάτερ μου 26, 53: τὸν πατέρα μου	14, 36: ἀββᾶ ὁ πατήρ	22, 42: πάτερ
— Sur la Croix			23, 34: πάτερ 23, 46: πάτερ
— Dernières instructions aux apôtres	28, 19: τοῦ πατρός		

L'ordre chronologique étant ainsi approximativement établi, on peut en tirer quelques conclusions.

Toutes les références de Marc, ainsi que celles de Luc (sauf Lc 2, 49 qui n'appartient pas à la catéchèse apostolique), se situent après l'événement de Césarée de Philippe. D'après ces deux évangélistes, Jésus ne semble donc pas avoir nommé Dieu « son » Père avant la prière de Jubilation. A cette conclusion semblent s'opposer, à première vue, certains textes de Matthieu (7, 21 ; 10, 32. 33 ; 12, 50 ; 15, 13), qui dans l'ordre suivi par cet évangéliste semblent précéder la Confession de Pierre. Cependant il s'agit non seulement de passages difficiles à situer au point de vue historique, mais en plus de textes qui ne se présentent pas de la même manière chez les autres évangélistes. Ainsi, 7, 21, qui appartient aux chapitres « composés » du Sermon sur la montagne, n'a pas de correspondant dans le texte de Luc qui lui est parallèle (Lc 6, 46). Un texte commun à Matthieu (15, 13) et Marc (7, 14) présente un cas analogue [32]. Un autre logion, propre aux trois Synoptiques, ne comporte l'expression de « mon Père » que dans Mt 12, 50 (cf. Mc 3, 35 ; Lc 8, 21). Enfin, il y a encore deux textes communs à Matthieu (10, 32. 33) et Luc (12, 8. 9) ; mais Luc n'y emploie pas l'expression « mon Père » comme Matthieu [33].

[32] Cf. aussi Mt 20, 23 et Mc 10, 40.

[33] Cf. Mt 26, 29 et Mc 14, 25 (τοῦ Θεοῦ). Il faut noter que, sans compter les invocations, l'expression « mon Père » est beaucoup plus fréquemment attestée chez Matthieu que chez les autres Synoptiques : Matthieu 14 exemples, Luc 4, Marc aucun. Plusieurs textes sont donc propres à l'évangile de Matthieu.

D'ailleurs, à en juger par Luc (12, 8. 9), Mt 10, 32. 33 serait à placer après l'événement de Césarée[34]. En somme, ne pouvant pas déterminer ni quand ces 5 passages ont été prononcés, ni à qui l'expression « mon Père » doit son origine, il est préférable de laisser ces textes de côté[34*]. Jésus semble donc n'avoir jamais parlé de Dieu comme de « son » Père avant l'épisode de la Confession de Pierre[35] ; Mt 11, 25-27 est à transposer après cet événement, comme chez Luc.

Jusqu'à l'épisode de Césarée Jésus s'adapte donc dans son ministère à la mentalité de ses auditeurs. Ceux-ci, même ceux qui lui étaient le plus proches, n'étaient pas préparés à comprendre le secret de sa filiation divine. C'est seulement après la déclaration de Césarée, que Jésus commence à parler un peu plus ouvertement. Six jours plus tard, Pierre, Jacques et Jean, les trois apôtres privilégiés, assistent à sa Transfiguration (Mt 17, 1-13 ; Mc 9, 2-12 ; Lc 9, 28-36). Et quelque temps après vient l'hymne d'action de grâces.

Bref, on constate dans les expressions de Jésus, concernant « son » Père, une remarquable réserve qui s'explique très bien si on l'interprète en fonction d'une période d'adaptation.

C. Cependant *Jésus prépare les disciples à la révélation du mystère de sa relation filiale au Père*. Dès le début sa personnalité divine commence à transparaître dans ses actions et dans ses paroles. Limitons-nous à quelques points.

Dans son attitude à l'égard de la Loi, Jésus fait pressentir sa *transcendance*. En portant la Loi à sa perfection absolue, il se révèle souverain

[34] Cf. P. BENOIT à propos de Mt 10, 17-39 : « Les enseignements des vv. 17-39 dépassent manifestement l'horizon de cette première mission des Douze et ont dû être prononcés plus tard (voir leur place en Mc et Lc). Mt les a groupés ici pour composer un bréviaire complet du missionnaire » (*BJ*, éd. en un volume, p. 1302, note c.).

[34*] B. M. F. VAN IERSEL remarque fort justement : « Während Mt. wohl des öfteren " Vater " hinzufügte (Mt 10, 32-3), hat Lk. manchmal darauf verzichtet (Lk. 6, 35 ; 12, 12) » (*'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten*, pp. 96 s.) ; « Am sekundären Charakter der Mt.-Version (Mt. 10, 32. 33 ; 12, 50) lässt sich niemals zweifeln » (ibid., p. 97) ; « Wahrscheinlich nicht authentisch ... Mt. 15, 13 ; 18, 35 » (l. c.). - E. P. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew*, p. 91 : « The probability is high that some of the occurences of the term (" Père ") in this material are due to the author's editorial activity ».

[35] Certes, le titre de « Fils » reconnu à Jésus au Baptême (Mt 3, 17 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22), comporte le caractère filial de sa relation au Père. Mais ce n'est pas Jésus qui fit cette déclaration, c'est la voix du ciel qui le proclame comme tel. D'ailleurs, quels furent les témoins (cf. plus bas, note 41) et qui parmi les tout premiers disciples de Jésus aurait pu comprendre ce terme dans le sens d'une filiation de nature vis-à-vis du Père ? Plus tard seulement les déclarations de Jésus lui-même, sur sa relation unique au Père (Mt 11, 27), « son » Père, amènent peu à peu les disciples à donner au titre de « Fils » un sens proprement divin. Mais ici, seules nous occupent les déclarations explicites faites par Jésus au sujet de « son » Père ; et nous étudierons séparément les autres expressions d'où l'on peut inférer l'existence d'une relation particulière de Jésus au Père.

législateur, maître du sabbat (Mc 2, 28). Il enseigne d'autorité, non pas au nom de Yahvé comme les prophètes, mais en son propre nom : « Moi je vous dis » (Mt 5, 22. 28. 32. 34). Son enseignement, ainsi que sa manière de parler, stupéfiait les auditeurs et leur faisait dire : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme ! » (Jn 7, 46). Ses œuvres font soupçonner que la puissance divine est présente en lui (Mc 1, 31. 41 ; 4, 35-41 ; 5, 28. 35-43 ; Lc 5, 17 ; etc.) : il ne l'implore pas de Dieu, mais il la possède et en dispose souverainement. Dès l'avènement de Jésus, l'empire de Satan commence de s'écrouler. Le règne des ténèbres doit faire place au Règne de Dieu, que Jésus établit par sa victoire sur le prince de ce monde (Mc 3, 27 ; cf. Mt 12, 29 ; Lc 11, 21).

Dans plusieurs passages concernant le Royaume de Dieu, il s'appelle lui-même : *le Fils de l'homme* [36]. C'est un terme que Jésus est seul à employer dans le N.T., à part Act 7, 56 [37] et deux textes d'Apocalypse (1, 13 ; 14, 14). Ce titre caractérise donc les Évangiles. Se rattachant aux descriptions des livres de Daniel et d'Hénoch, il révèle discrètement et progressivement la transcendance et la divinité de Jésus-Messie. Jésus s'en sert avec prédilection ; mais, encore une fois, la réserve est évidente avant la Confession de Pierre. En sa qualité de Fils de l'homme, il remet les péchés (Mt 9, 6 ; Mc 2, 10 ; Lc 5, 24), il est « maître du sabbat » (Mt 12, 8 Mc 2, 28) [38]. De façon discrète, mais de plus en plus clairement, il suggère son vrai caractère messianique et divin, et en même temps sa vraie relation à Dieu. C'est ce qui a permis à certains de dire qu'il était Jean-Baptiste, à d'autres qu'il était Élie, ou Jérémie ou quelqu'un des prophètes (Mt 16, 14) ; c'est aussi ce qui a conduit ceux qui lui étaient plus proches, ses disciples, à une profession de foi dans sa messianité : « Tu es le Christ », selon les évangiles de Marc (8, 29) et de Luc (9, 20) ; et d'après l'évangile de Matthieu, à la confession de la filiation divine de Jésus : « Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant » (16, 16 ; cf. 14, 33) [39]. Dès lors Jésus parle

---

[36] Voir P. VAN IMSCHOOT, *Jésus-Christ*, pp. 75 ss. - J. T. NELIS, *Fils de l'homme*, col. 666-670. - J. DE FRAINE, *Jésus Christ*, col. 951 s.

[37] Jn 12, 34 ne constitue qu'une exception apparente, car ici la foule réplique à Jésus en se servant de ses propres paroles : " Qui est ce Fils de l'homme (= dont tu parles)" ? ».

[38] Cf. Mt 8, 20 ; 11, 19 ; 12, 32 ; 13, 37. 41.

[39] Que le texte de Mt 16, 16, contienne une confession de la filiation divine de Jésus, c'est l'avis de la plupart des exégètes catholiques ; cf. D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu*, pp. 215 s. - Th. DE KRUIJF, « *Filius Dei Viventis* » (Mt 16, 16), p. 43 : « Ultimatim dicendum videtur : Mt suam de divinitate Jesu notionem expressit praecise in illo titulo Filius Dei, ex VT desumpto et forsitan tempore posteriore iam providentialiter evoluto (in se scl. et in sua connexione cum appellatione « Filius Hominis ») ». D'après les synoptiques, Jésus lui-même n'emploie jamais le titre de « Fils de Dieu » ; ce sont toujours les autres : les démons (Mc 3, 11), Pierre (Mt 16, 16), les Sanhédrites (Mt 26, 63 ; Lc 22, 70), le Centurion (Mc 15, 39), etc., qui le désignent ainsi. En tout 24 fois. Il serait intéressant d'entre-

plus ouvertement. Il prédit sa passion, sa mort et sa glorification ; il assume la mission du Serviteur souffrant de Yahvé et la fonction glorieuse du Messie (Mc 8, 31 ss. ; Mt 16, 21 ss. ; Lc 9, 22 ss.). Un peu plus tard, au moment de la Transfiguration, la voix du Père affermit la foi des disciples privilégiés : « Celui-ci est *mon Fils bien-aimé* (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) ; écoutez-le » (Mc 9, 7 ; Mt 17, 5 ; cf. Lc 9, 35). Au sujet de cette manifestation, la seconde épître de Pierre déclare : « Il reçut en effet de Dieu le Père honneur et gloire, lorsque la Gloire pleine de majesté lui transmit une telle parole : „ Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur ". Cette voix, nous, nous l'avons entendue ; elle venait du Ciel, nous étions avec lui sur la montagne sainte » (1, 17 s.). Il n'est pas impossible que nous entendions ici les propres paroles de l'apôtre, même s'il n'est pas l'auteur de cette épître [40].

La voix céleste du Père avait déjà retenti lors du Baptême de Jésus, le saluant comme son Fils bien-aimé, cette voix était alors accompagnée de la descente de l'Esprit-Saint (Mc 1, 10 ; Mt 3, 16 ; Lc 3, 22) [41]. De la sorte, en deux moments très significatifs, le Père lui-même affirme la dignité de son Fils et révèle la relation personnelle qui les unit depuis toujours. Si d'après le récit évangélique, le Baptême inaugure la Messianité transcendante de Jésus, au sens d'une Filiation divine, il faut dire que la Transfiguration en est le couronnement, manifestation anticipée de sa glorification.

* * *

Les faits qu'on vient de rappeler permettent d'entrevoir comment se prépara et s'affirma tout au long du ministère public de Jésus (d'après la tradition synoptique), dès avant le « logion johannique », la révélation de la divinité de Jésus, ainsi que sa relation personnelle au Père. C'est cette

---

prendre un examen détaillé des textes, en tenant compte de la distinction entre la valeur étymologique et la valeur sémantique que cette expression pouvait avoir tout d'abord pour les contemporains de Jésus, ensuite pour les générations ultérieures (Jn 31 fois, dont 6 fois par Jésus lui-même ; Paul 18 fois ; ép. aux Hébreux 8 fois) ; mais cet examen nous entraînerait hors de notre sujet. L'emploi de ce titre dans l'évangile de Matthieu a fait dernièrement l'objet d'une étude spéciale : Th. De Kruijf, art. cit.

[40] La Bible de Jérusalem, dans l'introduction aux Épîtres Catholiques, à propos de la question de l'auteur de 2 Pt remarque : « Aussi, bien des critiques modernes refusent-ils à leur tour de l'attribuer à saint Pierre, et il est difficile de leur donner tort. Mais si un disciple postérieur s'est couvert de l'autorité de Pierre, peut-être avait-il quelque droit de le faire, soit qu'il appartînt aux cercles dépendant de l'apôtre, soit même qu'il utilisât un écrit provenant de lui ... » (éd. en un volume, p. 1593). Par conséquent, en ce qui concerne notre texte, l'auteur de 2 Pt peut fort bien nous transmettre les paroles que lui-même a entendues de Pierre ou, au moins, les paroles qu'il a connues par l'intermédiaire de l'entourage de l'apôtre.

[41] On peut difficilement déterminer qui fut ici, à part Jean-Baptiste, témoin de la scène. D'après Luc et Marc la voix du ciel s'adresse à Jésus seul.

relation singulière qui lui permet de s'adresser à Dieu sous le vocable d'« Abba » dans la prière en question (Mt 11, 25. 26) ; c'est elle aussi qui, après les événements de Césarée et du Tabor, l'amène à faire une déclaration explicite sur la nature de son union avec le Père (Mt 11, 27 ; Lc 10, 22). Quant à déterminer à quel moment et jusqu'à quel point celle-ci a été comprise par les disciples, c'est un problème que nous ne pouvons aborder ici [42].

2. *L'aspect nouveau de la louange de Jésus envisagée dans son objet* : elle fait ressortir davantage l'union qui existe entre Jésus et son Père.

Rappelons d'abord quelques exemples tirés des textes déjà étudiés. Is 63, 15 s., fait appel à la paternité de Dieu en implorant son secours (cf. 64, 7) ; il s'agit d'une prière de demande. Dans Eccli 23, 1 ss., le sage invoque Dieu à titre individuel en implorant d'être préservé des péchés ; c'est aussi une demande. Tel est également l'objet des prières de 3 Mac 5, 7 ; 6, 2-4. 6. Les Juifs persécutés s'adressent à Dieu comme Père en le suppliant d'accorder son secours. La prière de R. Çadoq exprime au moins implicitement la foi en la puissance du Père qui seul peut, s'il le veut, secourir son peuple : « Mon Père ... tu as ruiné ta ville et tu as brûlé ton temple et tu restes insouciant et silencieux ».

L'objet de l'action de grâces est différent dans Eccli 51, où l'auteur remercie Dieu du secours obtenu dans un grand péril : « Car tu m'as sauvé de la ruine et tu m'as délivré de l'époque du mal. C'est pourquoi je te rendrai grâces et je te louerai ... » (v. 11 s.) L. Cerfaux note à juste titre : « C'est un thème classique des psaumes d'action de grâces. On remercie Dieu de ses bienfaits en général (Ps 111, 1) ou de bienfaits particuliers (Ps 9, 1), spécialement du salut à la sortie d'Égypte (Ex 15, 1 ss.) » [43]. Plusieurs prières juives, celles qui louent Dieu pour sa bonté et sa miséricorde, ou qui le remercient pour ses bienfaits, rentrent dans cette même catégorie ; de même la prière d'action de grâces après le repas et la 17e bénédiction des Šemone 'Esré.

Certaines prières au Père sont inspirées de sentiments beaucoup plus spirituels. Dans la 2e bénédiction du Šema' on implore le savoir, l'intelligence de la vie : « O notre Père, Père miséricordieux ... accorde à nos cœurs

---

[42] Voici par exemple ce qu'en dit A. FEUILLET : « Il est difficile de préciser dans quelle mesure même le groupe privilégié des Douze a pu, au cours de la carrière terrestre de Jésus, s'élever jusqu'à la conception claire de sa filiation divine entendue au sens strict. La confession de Césarée de Philippe faite par Pierre au nom des Douze et qui est un point culminant a pu hausser passagèrement leur foi jusqu'à cette hauteur, mais ce n'est pas certain (même en Jn 6, 69 la confession de Pierre n'a pas cette portée) ... La Transfiguration contribua sans doute à éclairer et à affermir la foi des trois privilégiés qui en furent les témoins. Mais seul le miracle décisif de la Résurrection permit aux Douze d'accéder définitivement à la croyance en la divinité de Jésus » (*Quelques thèmes majeurs du N. T., étudiés à la lumière de l'A. T.*, dans *Introduction à la Bible*, II, 799).

[43] *Sources scripturaires de* Mt 11, 25-30, dans *ETL* 30 (1954) 743 et la note 14.

de comprendre, de savoir, d'entendre, d'apprendre, d'écouter, de faire et d'observer toutes les paroles de l'enseignement de ta Tora, en amour ... ». De même dans les Šemone 'Esré on demande « la grâce de la science » (4e bénédiction du texte palestinien) ; un peu plus loin, on implore la rémission des péchés : « Pardonne-nous, notre Père, car nous avons péché contre toi ; efface et enlève nos iniquités ... » (6e bénédiction). La prière nommée Qaddiš, exalte le nom divin : « Qu'il soit magnifié et sanctifié son nom grand dans le siècle ... Qu'il soit béni, loué, glorifié, élevé, exalté, louangé, chanté et élevé le nom du Saint ... » [44]. L'objet de l'invocation va plus loin encore dans Sag 14, 3 : « Père » y est l'expression d'un abandon confiant et total en la Providence paternelle de Dieu.

La louange de Jésus, elle, surpasse toutes les prières que nous venons de citer ou que l'on pourrait encore évoquer. Le premier verset offre une ressemblance frappante avec la prière de Daniel (Dan 2, 23) [45], mais il la dépasse incomparablement. Daniel remercie Dieu de la sagesse et de la révélation (2, 19) ; le mystère du songe de Nabuchodonosor qui lui fut révélé lui ouvre le secret de l'établissement du futur Royaume de Dieu (2, 44). Jésus remercie également Dieu de la révélation, l'accent portant sur le second membre de la phrase : « ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις » [46], mais sa prière, c'est la joie de la réalisation du Règne de Dieu par la révélation accordée aux petits (cf. Lc : ἠγαλλιάσατο). Les exégètes se sont posé la question de savoir ce que signifient exactement ταῦτα et αὐτα. L. Kopler croit que, selon le contexte de Matthieu, ces formules pourraient signifier la reconnaissance de Jésus en tant que Messie (cf. 11, 2-11) et la connaissance du Royaume de Dieu et de son Roi (cf. 11, 13. 16-24), ainsi que l'acceptation de son Message [47]. D'après M. J. Lagrange, cité par L. Cerfaux, « ταῦτα et αὐτα sont les mêmes choses, c'est-à-dire le mystère du Règne de Dieu, tout ce que Jésus est venu nous révéler, et plus spécialement, comme la suite du texte semble l'indiquer, qui est le Père et qui est celui qui a seul pouvoir de le révéler » [48]. Tel est, en effet, le contexte de Luc : il s'agit des secrets du Règne de Dieu. La prière de Jésus se rattache étroitement au retour des

---

[44] BONSIRVEN, *TR*, p. 3.

[45] Cf. L. CERFAUX, art. cit., pp. 740-746.

[46] C'est dans ce sens que Chrysostome interprétait déjà ce texte : pour prouver que le premier membre de la phrase est à subordonner au second il cite Rom 6, 17 (P. G. 57, col. 429 ; cf. KNABENBAUER et MERK, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, p. 515). De nos jours, c'est également l'opinion de M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 226 : « En dépit de la tournure des premiers mots, dont la façon sémitique a été fidèlement conservée des deux parts, l'accent est plutôt sur la joie de la révélation accordée aux humbles que sur le refus fait aux prudents ». Id., *Évangile selon saint Luc*, p. 305 : « ... l'accent est plutôt sur la révélation faite aux humbles ... ». - L. CERFAUX, art. cit., p. 744 : « L'accent de la prière du Christ porte sur la révélation ».

[47] *Die « johanneische » Stelle bei den Synoptikern*, pp. 62 s.

[48] LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 306.

disciples. Leur succès, c'est la réalisation de ce que Jésus leur a prédit en les envoyant : « guérissez les malades qui s'y trouveront et dites-leur : Le Règne de Dieu est tout proche de vous » (Lc 10, 9). Par la prédication de Jésus et celle de ses disciples, le Règne de Dieu est en train de s'établir, de se réaliser ; il progresse. Jésus s'en réjouit et loue cette merveilleuse disposition de son Père. Les disciples sont les premiers bénéficiaires de cette révélation, mais aussi les autres, les humbles, les petits, et tous ceux qui, avec bonne volonté, acceptent le Règne de Dieu, y participent. D'après L. Cerfaux [49] et A. Feuillet [50] l'expression νήπιοι se réfère aux disciples. A eux, selon la parole de Jésus lui-même, il est donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu : « τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ » (Lc 8, 10), c'est-à-dire un ensemble de vérités concernant ce Règne. C'est cette révélation qui leur a permis de découvrir en Jésus le Messie (Mc 8, 29 ; Lc 9, 20), de soupçonner en lui le Fils de Dieu et c'est aussi en vertu de cette communication des mystères que Jésus leur dévoilera encore plus explicitement le mystère de son union avec le Père (Mt 11, 27 ; Lc 10, 22).

Ainsi, à la différence de toutes les prières antérieures, Jésus n'implore pour lui-même ni biens matériels, ni dons spirituels, mais il bénit le Père d'avoir daigné les accorder aux autres. Il se réjouit de l'établissement du Règne de Dieu et de tout ce que le Père a décidé de faire dans son souverain dessein. Sa louange devient une adoration : « Oui, Abba, car tel a été ton bon plaisir » (Mt 11, 26). Tel est l'objet de sa prière : rendre hommage à son Père ; accepter et se réjouir de sa Volonté. La particule ναί (« oui »), réaffirme et renforce ce qui est énoncé par le verset précédent [51] : Oui, Abba, je te rends grâces, je t'adore, parce que telle est ta Volonté ; j'accepte et je reconnais ta disposition paternelle. La prière à Gethsémani est également une adoration et un abandon total à la Volonté de son Père : « Abba, tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; cependant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Mc 14, 36). Son âme est troublée devant la mort et il s'interroge sur ce qu'il pourrait demander à son Père : « Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ? » (Jn 12, 27). Mais non ! Il ne sollicite rien d'autre, sinon que la Volonté du Père soit faite et que le nom du Père soit glorifié : « Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père, glorifie ton nom » (v. 28). Dès son enfance (Lc 2, 49) et jusqu'à la consommation de sa Mission, c'est cette Volonté de son Père qui est pour Jésus la Loi suprême et marque profondément sa relation au Père [52]. La dernière parole, prononcée sur la

---

[49] Art. cit., p. 743 : « on ne peut douter que ces derniers (= les disciples) ne soient désignés par les νήπιοι ».

[50] *Jésus et la Sagesse d'après les Év. Synoptiques*, p. 169, note 1.

[51] Cf. L. CERFAUX, art. cit. : *ETL* 31 (1955) 332.

[52] Voir aussi C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, pp. 96-98.

croix, le confirme et couronne son sacrifice : « Abba, je remets mon esprit entre tes mains » (Lc 23, 46).

* * *

Tout en utilisant des thèmes anciens, cette action de grâces révèle donc aussi par ses différents aspects le caractère nouveau et inouï de la prière de Jésus. Le terme le plus familier, « Abba », est employé pour exprimer la relation qui unit Jésus d'une manière singulière au Père. Au cours de toute sa vie, en particulier aux moments les plus décisifs, Jésus manifeste dans sa prière qu'il en est conscient.

Mais si les deux premiers versets de cet Hymne permettent déjà d'apercevoir le caractère unique (« das Einmalige ») de cette prière en manifestant le lien plus profond, d'un ordre à part, qui unit Jésus à son Père, « Abba », ils préparent la Révélation du Mystère dans le verset qui suit immédiatement.

ART. II. LE TERME « ABBA », EXPRESSION DE LA RELATION DE NATURE ET DE LA CONNAISSANCE PARFAITE ENTRE JÉSUS ET SON PÈRE

Mt 11, 27a : πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
b : καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,
c : οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς
d : καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (cf. Lc 10, 22) [53].

Ce verset constitue le témoignage essentiel concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils. Sa couleur johannique est indéniable et certaines de ses expressions rappellent également la littérature religieuse du temps. D'où les flots d'encre qu'il a provoqués [53*]. De toutes les discussions il résulte que, suspecte d'hellénisme, cette formule n'a rien à voir avec les textes mystiques païens, et qu'en dépit de sa ressemblance frappante avec Jean, elle appartient en propre à la tradition synoptique. « Dès qu'on s'attache à l'examen précis du vocabulaire, note L. Cerfaux, on est forcé d'avouer que les termes qui paraissent commander la strophe synoptique (παραδίδωμι, ἐπιγινώσκω, ἀποκαλύπτω) ne sont pas johanniques » [54].

---

[53] Quant aux différences entre les deux évangélistes, voir plus haut, note 4. Plusieurs manuscrits (cf. MERK, ad Luc 10, 22) présentent une incise (καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν) indiquant que Jésus parle à ses disciples. Mais omise par les plus anciens témoins, on la considère comme inauthentique. Peut-être doit-elle son origine à Lc 10, 23.

[53*] Cf. B. M. F. VAN IERSEL, o. c., pp. 146-149 ; surtout p. 149, note 2.

[54] *L'Évangile de Jean et « le logion johannique » des Synoptiques,* dans *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), p. 147.

Et de son côté H. Mertens remarque pertinemment en rappelant Mt 28, 18 : « Notre péricope se rattache à la tradition synoptique par son vocabulaire et surtout par une des idées qu'il exprime : le mystère de la personne du Christ »[55]. Tout semble donc indiquer une parole authentique de Jésus[56]. Rien ne permet de la mettre en doute ; elle confirme plutôt l'authenticité des affirmations analogues chez saint Jean. Ce verset est, pour ainsi dire, le couronnement et la clé de ce que nous avons pu constater dans la strophe précédente ; il nous explique les fondements mêmes du mot « Abba » dans la prière de Jésus.

§ 1. *« Abba », comme expression du lien de nature entre Jésus et son Père* (Mt 11, 27a ; Lc 10, 22a).

Les expressions de la première ligne du verset 27 supposent l'existence d'un tel lien de nature. Dans la strophe précédente Jésus nous est apparu dans une relation toute singulière avec le Père ; il dit maintenant : « tout m'a été remis par mon Père » (v. 27a). Mis à part ceux qui voient dans l'expression πάντα μοι παρεδόθη une allusion à la préexistence du Messie[57], la majorité des auteurs se partage en deux groupes. Invoquant le contexte immédiat, les uns soutiennent qu'il s'agit de la communication *d'une science totale* de révélation. Les autres parlent de la communication *d'un pouvoir divin universel* : ils se réclament aussi du contexte immédiat, qui se réfère à la puissance du Père et du Fils, mais surtout ils invoquent des parallèles évangéliques, où il est question de transmission de pouvoir (Mt 28, 18 ; cf. Jn 3, 35 ; 5, 22-27 ; 13, 3 ; 17, 2. 7. 10)[58].

Cette dernière explication semble la plus probable. Elle se recommande de sa dépendance très accentuée par rapport au livre de Daniel, comme l'ont souligné A. Feuillet[59] et L. Cerfaux[60]. Dans Dan 7, 14, il est dit du Fils de l'homme venant du ciel : « on lui donna la Puissance (ἐδόθη αὐτῷ ἐξου-

---

[55] O. c., p. 39.

[56] B. M. F. VAN IERSEL, o. c., p. 157 : « wir glauben, dass es sich hier (= Mt 11, 27) um ipsissima verba Jesu handelt ». C'est aussi, plus ou moins, l'avis de G. SCHRENK, bien qu'il considère cette péricope comme un remaniement kérygmatique des paroles authentiques de Jésus : « Die Frage der formalen Authentie ist beim Jubelruf nicht anders zu beurteilen als bei Johannes selbst. Pneumatische Wahrheit über Jesu Sein wird kerygmatisch geformt. Zu der Annahme, dass es sich dabei um Verarbeitung echter Jesusworte handelt, berechtigt die Wahrnehmung, dass hier dem Menschensohngeheimnis Ausdruck verliehen ist » (art. cit., p. 994).

[57] W. C. ALLEN, *The Gospel according to St Matthew*, pp. 122 s.

[58] Voir sur ces différentes explications : H. MERTENS, o. c., pp. 52 ss. - J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, pp. 59 ss. - F. BÜCHSEL, art. δίδωμι, p. 173. - L. KOPLER, art. cit., pp. 66 s.

[59] Art. cit., pp. 188 s.

[60] *Les sources scripturaires de* Mt 11, 25-30, dans *ETL* 31 (1955) 333 s.

σία), la Gloire et la Royauté et tous les peuples, les nations et les langues le servirent. Sa puissance sera une puissance éternelle qui ne passera point et sa royauté sera une royauté éternelle qui ne sera jamais détruite ». Il s'agit là d'une transmission de la souveraineté universelle au personnage mystérieux, appelé « Fils d'homme », et « aux saints du Très-Haut » (v. 18. 22) où « le sens collectif (également messianique) prolonge le sens personnel, le Fils d'homme étant à la fois le chef, le représentant et le modèle du peuple des saints » [61]. L'économie de la révélation des secrets qui concernent le Règne de Dieu et Dieu même est d'ailleurs liée à ce Royaume. Et c'est Dieu qui en dispose. La transmission du pouvoir universel implique donc la connaissance des secrets.

Ceci permet de mieux comprendre les termes du « logion johannique ». Jésus voit se dérouler devant ses yeux la mystérieuse économie de la Révélation (Mt 11, 25) ; il voit le Royaume des cieux se manifester ; il rend grâces au Père d'avoir révélé ces secrets aux disciples, à ceux qui viennent de reconnaître en lui leur Messie, leur chef. Dès lors, en ce moment solennel, Jésus s'applique ouvertement les paroles de la prophétie de Daniel : « Tout m'a été remis par mon Père ». Le fait que le logion est fortement imprégné de la pensée du livre de Daniel et que Jésus se donne lui-même, plusieurs fois et avec prédilection, le titre de « Fils de l'homme » (cf. Mt 8, 20 ; 11, 19), corrobore cette interprétation.

En parlant ainsi Jésus manifeste sa conscience d'être le Roi du Royaume, de posséder les secrets de Dieu et le droit de les révéler. Il s'ensuit que la signification de πάντα (v. 27) est beaucoup plus large que celle de ταῦτα (v. 25). La transmission de la souveraineté universelle (πάντα μοι παρεδόθη) comporte à la fois la communication du pouvoir universel (réaffirmée dans d'autres textes) et la communication d'une connaissance parfaite du Mystère de Dieu, dont il sera parlé dans les assertions suivantes, qui ne font qu'un avec le début. De plus ce lien de nature, commandé par πάντα μοι παρεδόθη, entre Jésus et le Père est explicitement affirmé par la seconde partie de la phrase : ὑπὸ τοῦ πατρός μου. C'est de « son » Père, de celui qu'il invoque comme « Abba », que Jésus déclare détenir toute sa souveraineté : le pouvoir universel, ainsi que la connaissance du Père et la mission d'en être le Révélateur.

§ 2. « *Abba* », *comme expression de la connaissance parfaite que Jésus possède de Dieu comme de* « *son* » *Père* (*Mt* 11, 27 b.c ; *Lc* 10, 22 b.c).

Dans la première ligne du verset qui nous occupe, Jésus s'exprimait en tant que Messie, Fils de l'homme ; dans les trois stiques suivants, il se présente en sa qualité de Fils de Dieu. Il parle d'abord de sa connaissance

---

[61] P. DE MENASCE, dans *BJ* (éd. en un volume), p. 1200, note c.

du Père, ou plutôt de leur connaissance réciproque, puis de son droit à révéler le Père.

Dans les versets précédents l'accent portait surtout sur le fait que c'est le Père qui révèle, qui accorde la lumière intérieure aux petits, à ceux qui acceptent l'Évangile de Jésus-Christ. Dès le verset 27 l'accent est transposé ; maintenant le Christ dans son rôle de Fils apparaît comme centre d'intérêt (27 b.c.d).

1. Sa relation singulière au Père est exprimée par le verbe ἐπιγινώσκει. Dépositaire de tous les secrets de Dieu, Jésus, le Fils, connaît, dit-on, le Père. On pourrait se demander si la connaissance des secrets de Dieu s'identifie à la connaissance du Père. Chez les Sémites, c'est bien possible (Cerfaux). Mais dans notre logion une certaine distinction semble s'imposer; tandis que les secrets se rapportent plutôt au Mystère du Règne de Dieu, la connaissance du Père regarde le Mystère de la vie divine.

Au lieu de la forme composée du verbe, Luc se sert dans les deux cas du verbe simple γινώσκει. Pour plusieurs auteurs le ἐπιγινώσκει de Matthieu indiquerait une connaissance plus complète que γινώσκει ; ainsi J. M. S. Baljon [62], L. Kopler [63]. Au contraire, l'équivalence des deux verbes est soutenue de M. J. Lagrange [64], A. Feuillet [65].

Il est fort possible que ce verbe jouisse dans notre logion d'un sens plus étendu, non tant à cause du seul préfixe, qu'en raison du contexte [66]. On sait que dans la Koinè le verbe composé était préféré au verbe simple. Chez les Septante, l'un et l'autre rendent le verbe hébreu ידע ; les versions araméennes, la version ancienne et la Pechitta également, les traitent comme des synonymes en traduisant notre logion, d'après Matthieu et d'après Luc, par ידע. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains, le P. Lyonnet observe que le verbe composé exprime une nuance propre seulement lorsqu'il est juxtaposé au verbe simple [67]. Ce n'est ni le cas de Matthieu, ni celui de Luc. Mais le contexte suggère un sens plus précis. Au v. 27a, le Christ apparaît comme héritier et révélateur du Père. Il possède les secrets divins et le pouvoir de les communiquer. Il déclare posséder en sa qualité de Fils, la connaissance exclusive du Père. Les

---

[62] *Commentaar op het Evangelie van Mattheus*, p. 182 : « ἐπιγινώσκει sterker dan γινώσκει, duidt eene volledige, adaequate, op ervaring gegronde kennis aan ».

[63] Art. cit., p. 288.

[64] *Évangile selon saint Matthieu*, p. 228.

[65] Art. cit., p. 169, note 1.

[66] H. MERTENS, o. c., p. 65 : « A notre avis, l'interprétation que donne CREMER ne se vérifie pas partout. Toutefois dans le cas du logion matthéen cette interprétation cadre très bien dans le contexte : le Père et le Fils se connaissent parfaitement, d'une connaissance profonde, adéquate » ; et il continue : « Certes, notre argumentation n'est pas basée sur l'exégèse du préfixe, - qui fait défaut dans la version lucanienne -, mais cette exégèse confirme et illustre bien la conclusion de notre analyse précédente » ...

[67] *Exegesis epistulae ad Romanos*, Cap. I-IV, p. 133.

autres peuvent participer à cette connaissance transcendante du Fils, mais d'une manière évidemment imparfaite, en tant qu'hommes, et dans la mesure du vouloir du Fils. Tous ne peuvent donc avoir qu'une connaissance limitée du Père. C'est un fait historique. Le dogme de la paternité divine n'était pas inconnu du peuple élu ; les textes de l'A.T., ainsi que ceux du Judaïsme en parlent fréquemment. Les hommes en ont donc reçu une certaine connaissance. Mais voici le Fils, qui la possède en propre et en plénitude. Lui seul peut révéler le vrai caractère de la paternité divine. Ainsi, tous ceux auxquels les secrets ont déjà été révélés ou qui en recevront la révélation par la suite ne peuvent connaître (γινώσκειν) le Père que d'une connaissance « participée ». Seul *Jésus, qui réalise les promesses*[68], *en jouit d'une manière transcendante* (ἐπιγινώσκει). On est tenté de dire que notre logion, à côté de ἐπιγινώσκειν, renferme un γινώσκειν sous-entendu.

2. Par cette prérogative, Jésus se place au-dessus de toute créature, dans un ordre à part. D'où lui vient *cette connaissance* ? Il est évident qu'elle *est la conséquence de sa filiation divine*. C'est parce qu'il est son Fils qu'il connaît parfaitement celui qu'il invoque comme son Père selon la nature : « Abba ». La formule de Luc : « nul ne sait ... qui est le Père si ce n'est le Fils », dit au fond la même chose que la formule matthéenne : « nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils ». Dans les deux formules l'accent porte sur la nature du Père, de même que la première partie de la phrase (Mt v. 27b) concerne la nature du Fils : « nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père ». Dire que la question porte sur l'identité des personnes n'aurait pas de sens. A la rigueur, on pourrait s'interroger au sujet du Fils : est-il le Messie ? Mais comment se demander « qui est le Père » ? Le sens uniquement messianique du passage ne semble pas plus acceptable : il s'agirait de la connaissance que Jésus aurait acquise de la paternité de Dieu et qu'il aurait la mission de révéler. Une telle interprétation n'a aucun fondement dans le texte et les changements introduits par certains critiques pour en fournir un [69] ne semblent pas justifiés. Le verbe « connaître » (γινώσκειν) est au présent : il ne s'agit pas d'une connaissance acquise, que l'un aurait reçue de l'autre, mais bien d'une connaissance permanente, intime, réciproque.

Jean, dont la théologie paraît plus évoluée à plusieurs égards détermine avec plus de précision la source de la connaissance du Fils. Être Fils, c'est être « dans le sein [70] du Père » (1, 18) : « je suis dans le Père

---

[68] Cf. plus bas, pp. 175 s.

[69] Ainsi A. HARNACK à la suite de quelques citations patristiques, au lieu de γινώσκει donne la préférence à l'aoriste ἔγνω ; mais cette leçon n'est attestée par aucun manuscrit grec ; de plus, HARNACK élimine la seconde ligne du verset, celle qui se réfère à la connaissance que le Père a du Fils : « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père », y voyant une interpolation (*Sprüche und Reden Jesu*, pp. 189-216 ; cf. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, p. 57 s.).

[70] C. SPICQ remarque fort justement : « La métaphore du " sein " comporte

et le Père est en moi » (14, 11 ; cf. 17, 21. 23). C'est en vertu de cette union que Jésus affirme connaître le Père : « Moi, je le connais (ἐγὼ οἶδα αὐτόν) [71], parce que je viens d'auprès de lui » (Var. : « parce que je suis près de lui ») (7, 29 ; cf. 8, 55 ; 17, 25). Il est l'envoyé du Père (7, 16 ; cf. 16, 28 ; 17, 8) et parle de ce qu'il a vu auprès du Père (3, 11 ; 8, 38). Entre eux il y a une unité parfaite et transcendante : « le Père et moi, nous sommes un » (10, 30 ; cf. 17, 11. 22). C'est de cette unité parfaite de Dieu, découlant d'une même nature, que provient la connaissance de Jésus. Bénéficiant d'une intimité si exceptionnelle, le Fils peut scruter l'Être de son Père et connaître ses secrets [72].

3. Cette communauté de nature est le fondement de la *connaissance réciproque* du Père et du Fils [73]. Le distique met cet aspect en relief en une sorte de parallélisme sémitique : « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils ». Le Père et le Fils se connaissent donc réciproquement, il y a entre eux une sorte de compénétration intellectuelle, preuve d'une vraie égalité, voire identité de connaissance [74].

Plusieurs textes johanniques parlent de cette compénétration : « le Père est en moi et moi dans le Père » (10, 38 ; cf. 14, 11 ; 17, 21) ou encore d'une communauté parfaite de biens : « tout ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi » (17, 10). Il est question de cette connaissance réciproque dans la parabole du Bon Pasteur : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je donne ma vie pour mes brebis » (10, 14-15). Le rapport existant entre le Bon Pasteur et son troupeau est comparé à celui qui unit Jésus à son Père. En confrontant cette parabole avec notre logion on ne peut pas ne pas remarquer un parallélisme très net. Mais tandis que, dans le logion, le mot « connaître » revêt le caractère de révélation, dans la parabole, qui s'inspire des relations humaines d'intimité,

---

une nuance affective, qui est trop souvent négligée, encore qu'elle soit constante dans l'Écriture, et elle est ici le symbole de l'épanchement complet, de l'échange des pensées et des sentiments » (*Dieu et l'homme*, p. 92).

[71] Sur la signification et l'emploi de οἶδα et de γινώσκω dans le quatrième évangile, voir les pages très suggestives de J. DE LA POTTERIE, Οἶδα et γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, dans *Bib* 40 (1959) 709-725. L'auteur prouve que le verbe οἶδα, « qui marque la connaissance absolue, non acquise, sert (dans Jean) à marquer que Jésus connaît les choses divines » (p. 715).

[72] Sur cette relation, ou plutôt communion, entre le Père et son Fils, dans le évangile de saint Jean, on peut voir aussi : SPICQ, o. c., pp. 90-96.

[73] Cf. H. MERTENS, o. c., pp. 58 ss.

[74] A propos de cette connaissance réciproque, le P. SPICQ parle dans le même sens : « L'exact parallélisme des propositions et la synonymie de la " gnose " réciproque les mettent l'un et l'autre sur le même plan et sur un pied d'égalité. Cette connaissance mutuelle est à entendre au sens sémitique, impliquant amour et communion ; il s'agit de relations d'intimité conscientes, personnelles, dont Jésus et Dieu ont le privilège exclusif » (pp. 80 s.).

ce verbe ne prend que l'aspect d'une expérience et d'une intimité réciproques. En tout cas la parabole permet de mieux comprendre le sens profond et biblique de la connaissance (cf. Os 2, 21-22 ; 4, 2 ; 6, 6) dont jouit Jésus par rapport à son Père : non pas une connaissance purement intellectuelle, spéculative, abstraite, mais une connaissance pénétrée d'affection et d'amour.

Enfin, la connaissance du Père par le Fils est placée sur le même plan que la connaissance du Fils par le Père : cette réciprocité permet de conclure qu'en Jésus la connaissance du Père est non seulement la plus parfaite des connaissances, mais proprement divine.

4. Cette connaissance du Père, *Jésus* déclare que lui *seul la possède* de façon exclusive, absolue et unique : οὐδε ... εἰ μὴ ὁ υἱός. Il s'ensuit que, non seulement *lui seul* connaît le Père comme tel, mais *lui seul* aussi, en tant que Fils, connaît ce qu'est le Père en tant que « son » Père. Cette exclusivité de connaissance est également soulignée dans saint Jean : « ἐγὼ οἶδα αὐτόν (moi, je le connais) » (7, 29 ; 8, 55). Il s'agit d'une connaissance absolument unique, appartenant à la sphère inaccessible de Dieu. L'impossibilité pour les autres de parvenir à cette connaissance est fortement marquée : οὐδεὶς ... οὐδὲ (personne ... personne) ; cette impossibilité, de même que l'exclusion, est absolue et permanente : le verbe (γινώσκειν) est au présent [75].

Ces observations permettent de conclure que la connaissance que Jésus possède du Père est sans précédent. L'A.T. et le Judaïsme nous ont fait connaître quelques traits de Dieu-Père dans ses relations avec les hommes (le peuple élu, les justes, le roi), pour autant que Dieu lui-même avait bien voulu se révéler comme tel. Mais ce n'étaient que de faibles lueurs destinées à préparer la voie à la révélation définitive de la vraie paternité divine. Celle-ci apparaît dans tout son éclat dans la Révélation apportée par le Fils, vivant dans le Père.

* * *

La connaissance que Jésus a du Père est donc une connaissance transcendante que personne n'a jamais pu atteindre. C'est cette connaissance du Père, en tant que « son » Père, qui permet à Jésus de s'adresser à Dieu sous le vocable d'« Abba ».

Ce terme apparaît ainsi dans la prière de Jésus comme l'expression de la connaissance la plus parfaite que Jésus a de Dieu et du lien de nature qui les unit l'un à l'autre. Tel est ce que nous apprend le « logion johannique » sur le contenu de l'invocation « Abba ».

---

[75] MERTENS, o. c., p. 72.

ART. III. « ABBA », TERME RÉVÉLATEUR DE LA VIE TRINITAIRE

Les prérogatives du pouvoir universel (v. 27a) et la connaissance plénière du Père (v. 27b.c) créent en Jésus l'aptitude parfaite à être médiateur et révélateur des secrets du Père (v. 27d).

Nous venons de le dire, l'homme ne peut arriver par ses propres moyens à la connaissance du Père. Elle lui est inaccessible. Seule la révélation peut remédier à cette impuissance permanente et universelle. Seul aussi Jésus peut la communiquer aux autres, les y faire participer, mais dans la mesure où il le veut et seulement à qui il veut : « καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (à qui le Fils veut bien le révéler) » (v. 27d). L'objet du verbe n'est pas explicité, mais nul doute n'est possible : il s'agit du Père ; on pourrait donc compléter ainsi : ἀποκαλύψαι τὸν πατέρα. Auparavant c'était le Père qui révélait les secrets du Royaume des Cieux aux hommes simples (vv. 25-26) ; maintenant c'est Jésus lui-même qui revendique le pouvoir et la mission de révéler le Père. Le Père conduisait les hommes au Fils ; à son tour, le Fils les conduit au Père en le leur révélant. Ce n'est cependant pas indépendamment du Père, mais en communauté avec lui, et d'après une économie déterminée par sa Volonté.

Le « logion johannique » et certaines expressions attribuées à Jésus dans les synoptiques et saint Jean nous ont déjà permis d'entrevoir la portée du terme « Abba » dans cette économie de la révélation du Père, de la révélation de la vie intime de Dieu, de la Vie Trinitaire. Quelques passages de saint Jean nous permettront d'en approfondir la signification. D'après cet évangéliste, la mission de Jésus consiste à révéler Dieu au monde : « Père ... la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent (cf. Jn 10, 14 s.), toi, le seul Dieu véritable, et ton envoyé, Jésus-Christ ... » (17, 1-3). Le Dieu véritable, qu'il proclame, c'est le Père, « Abba ». Toute la vie terrestre de Jésus tend à le révéler aux hommes, si bien qu'arrivé au terme, il peut dire : « J'ai manifesté ton nom aux hommes » (17, 6 ; cf. v. 26) [76]. En se révélant lui-même, il révèle le Père. Connaître intimement Jésus, le Fils, c'est atteindre et connaître en lui le Père : « Voilà si longtemps que je suis avec vous ... et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père » (14, 9 ; cf. 7 ; 8, 19 ; 12, 45). La connaissance de Jésus est la voie qui conduit à la connaissance du Père.

A l'intérieur de cette révélation, le terme « Abba » semble donc avoir une importance capitale, en ce sens qu'il *y devient l'expression la plus ca-*

[76] Saint Cyrille d'Alexandrie dit à ce sujet : « La plénitude de la science à l'égard du Dieu principe de toutes choses ne consiste pas à savoir uniquement qu'il est Dieu, mais encore qu'il est Père ... Car savoir seulement qu'il est Dieu ne serait pas plus digne de nous que de ceux qui vécurent sous la Loi. Une telle science ne dépasse pas la mesure du concept judaïque » (*In Joannem*, lib. XI, c. VII. - P. G. 74, col. 500).

ractéristique de la communication du Mystère du Père. En cette parole « Abba » le message de Jésus concernant l'intimité de la vie divine semble se cristalliser.

Comme on a pu le remarquer, l'intimité existant entre Jésus et son Père transparaît tout spécialement lors des grands événements de la vie du Christ, tel le Baptême ou la manifestation lumineuse du Tabor : dans les deux cas la théophanie a pour but de manifester aux hommes le secret de l'union de Jésus avec le Père. Mais cette communauté s'exprime tout particulièrement dans les prières de Jésus. Au milieu de ces communications intimes avec le Père, le terme « Abba », à plusieurs reprises au cours de la vie de Jésus, laisse entrevoir quelque chose du Mystère des Personnes divines. Dans la prière de louange « Abba » révèle le secret de la relation inouïe de Jésus au Père. Expression de la joie éprouvée devant le progrès du Royaume de Dieu, « Abba » révèle aussi l'être de Jésus et du Père, ainsi que leur union de nature. Il en est de même lors de la résurrection de Lazare [77]. Jésus sait que son Père l'exauce toujours (Jn 11, 42), il sait que son Père est toujours avec lui (cf. 17, 21) ; il en remercie le Père, car en présence du miracle la foule a pu comprendre son origine et son union avec le Père : « Abba, je te rends grâces de m'avoir exaucé ... c'est pour tous ces hommes qui m'entourent que je parle, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé » (11, 41 s.). La prière de Jn 17 n'est pas moins explicite quant à cette révélation. Le mot « Abba » y apparaît plusieurs fois. Aux versets 1 et 5 on constate que la gloire du Père et la gloire de Jésus ne font qu'un. Par sa mort Jésus accomplira l'œuvre qui glorifiera son « Abba » et ce sera en même temps sa propre gloire : « Abba, l'heure est venue : glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie » (v. 1). De même dans la prière pour les disciples (vv. 6-19 ; 20-26), « Abba » révèle la profonde unité de Jésus avec son Père : « Père saint ... qu'ils soient un comme nous » (v. 11) ; « Que tous soient un. Comme toi, Abba, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ... » (v. 21).

Ainsi ces textes de saint Jean, tout comme le « logion johannique », dévoilent cette admirable unité divine, dont « Abba » est l'expression sublime. Ils permettent aussi de saisir plus profondément encore la signification des autres prières de Jésus, prononcées aux derniers jours de sa vie terrestre et rapportées par les synoptiques. On entrevoit tout ce que révèle de la vie trinitaire et de l'union qui la caractérise le mot « Abba » prononcé par Jésus à Gethsémani (Mc 14, 36 ; Mt 26, 39, 42 ; Lc 22, 42). Et c'est en prononçant ce même mot que Jésus, Révélateur du Père, achève sa mission

---

[77] Le P. Guillet écrit à propos de ce passage (Jn 11, 41 s.) : « Cette action de grâces de Jésus est très proche de celle de la scène précédente (= Mt 11, 25 ss.). C'est la même conscience filiale d'être devant le Père et d'être seul à le connaître en plénitude, de tout tenir de lui et de pouvoir tout en attendre, sans l'ombre d'une incertitude » (*L'action de grâces du Fils* p. 443).

et, avec la souveraineté de celui qui domine les événements, entre dans la majesté de la mort : « Abba, je remets mon esprit entre tes mains » (Lc 23, 46).

* * *

D'un bout à l'autre de l'œuvre de Jésus, la conscience de sa relation au Père est présente comme une sorte de principe vital. Le pouvoir universel et la connaissance des secrets divins lui ont permis de révéler le Mystère de la vie divine. Vu à la lumière des prières de Jésus, « Abba » apparaît comme un terme révélateur de ce Mystère.

ART. IV. LE TERME « ABBA » ET L'ACCOMPLISSEMENT DES PROMESSES

En invoquant Dieu comme Père, au sens que l'on vient de préciser, Jésus réalise parfaitement ce qui fut ébauché dans l'A.T.

Yahvé, déjà nommé à un titre particulier Père de son peuple Israël (Ex 4, 22 ; Dt 32, 6 ; cf. Os 11, 1), annonce lui-même par la bouche du prophète qu'à l'époque messianique il sera Père de son peuple d'une manière toute spéciale. D'après Jer 3, 19, l'intention de Yahvé était que le peuple élu l'invoquât comme son Père : « J'avais pensé : tu m'appeleras : mon Père ». Ce verset fait partie du poème où se pose la question d'une possibilité de conversion et de restauration de l'Alliance entre Dieu et Israël (3, 1 - 4, 2). D'une façon dramatique, le prophète décrit l'espérance frustrée de Dieu par l'infidélité de son épouse (3, 1-5. 19 s.). Juridiquement parlant, après ses nombreux adultères, celle-ci n'a plus le droit de revenir à son époux. Mais plongée dans le malheur (3, 21), elle confesse ses péchés. A l'appel de l'époux, elle est prête à retourner à lui : « Nous voici, nous venons à toi, car tu es Yahvé, notre Dieu » (v. 22). Le poème culmine dans les deux premiers versets du chapitre quatrième : la restauration de l'amitié est possible ; Yahvé en donne l'espérance et en pose les conditions. Israël retournera à son Dieu et le dessein de Yahvé s'accomplira donc quand Israël l'invoquera comme son Père. La portée messianique de cette annonce est renforcée par un passage inséré dans ce poème, l'un des plus beaux textes messianiques de Jérémie (3, 14-18).

Jer 31, 9 n'est pas moins suggestif à ce point de vue. Ce texte parle de paternité divine et il est fort significatif que cette idée soit exprimée précisément là où le prophète évoque l'Alliance Nouvelle. Sous forme de promesse, il envisage le retour de Babylone et le présente comme la figure de la grande rénovation morale et intérieure, de la future délivrance messianique.

Étant donné leur place et leur teneur, ces textes de Jérémie constituent une annonce, précieuse entre toutes, de la prière au Père des temps mes-

sianiques, quand le « nouvel Israël » connaîtra ce qu'est la vraie paternité de Dieu et lui sera intimement uni. Saint Paul, rappelant la promesse faite au Fils de David (2 Sam 7, 14 ; cf. Ps 89, 27), l'applique aux chrétiens : « Je serai pour vous un Père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant » (2 Cor 6, 18 ; cf. 7, 1).

La prière de Jésus au Père semble donc constituer *l'accomplissement eschatologique* de ces promesses faites par Yahvé. S'appliquant à lui-même les antiques oracles messianiques, Jésus les réalise et en est le terme (cf. Mc 8, 27-30 ; 14, 61-62). Il est le sommet de la Révélation divine. Le P. Lyonnet l'écrit fort bien : « C'est en effet, tout l'A.T., cette histoire de la révélation progressive de Yahvé au monde depuis la création, que le Christ, Parole de Dieu incarnée, résume, récapitule, accomplit " [78]. Celui qui succède aux prophètes (cf. Mt 21, 37 ; Heb 1, 1 s.), c'est le Fils de Dieu, Fils unique monogène [79], bien-aimé, «splendeur (ἀπαύγασμα) de la gloire, effigie de la substance de Dieu » (Heb 1, 2). L'originalité de sa prière au Père se manifeste aussi bien dans le contenu que dans la forme elle-même de son invocation au Père. Appuyée avant tout sur le fait de l'élection d'Israël, la prière juive ne s'intériorise et ne s'individualise qu'aux approches de l'ère chrétienne, quand la fidélité à la Loi devient le critère de la vraie filiation vis-à-vis de Dieu, considéré comme Père et Seigneur. En continuité avec l'A.T. sur certains points, la prière de Jésus, elle, manifeste des accents originaux et personnels. Jésus apporte en effet au monde une révélation nouvelle et définitive du Père [80]. Sa venue est la manifestation de la paternité de Dieu [81]. Le nom du « Père » reçoit une portée nouvelle, car Dieu apparaît désormais comme le Père de tous [82]. Plusieurs textes (Mt 13, 16-17 ; Lc 10, 23-24) montrent que « la connaissance des mystères de Dieu est réservée aux temps messianiques » [83]. D'après G. Bornkamm [84], cité par A. Feuillet [85], le terme de « mystère » dans les Évangiles Synop-

[78] *Hellénisme et Christianisme*, p. 130.

[79] Spicq, o. c., p. 91 : « ... en employant ... le terme de Monogène, saint Jean veut dire que Jésus est l'expression absolument parfaite de Dieu ... » ; cf. ibid., note 3.

[80] H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, p. 24 : « Jesus verkündet Gottes letztes endgültiges Offenbarungshandeln, das nun in seinen Worten und Taten sichtbar wird. Hinter dieser " Christusoffenbarung " wird Gottes Väterlichkeit in neuartiger, einzigartiger Weise sichtbar ».

[81] Ibid., p. 25 : « Im endzeitlichen Heilsgeschehen, das mit dem Kommen Jesu anhob - und von ihm verkündet wird, offenbart sich also Gottes Väterlichkeit ».

[82] L'universalité de la paternité divine dans la doctrine de Jésus a été niée par H. F. D. Sparks : « There is no hint anywhere, either that he himself believed, or that he taught a doctrine of Universal Fatherhood » (art. cit., p. 260). Il a été réfuté par H. W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels*, dans *NTS* 3 (1957) 31-46.

[83] L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et « le logion johannique » des Synoptiques*, p. 150.

[84] Art. μυστήριον, pp. 821 ss.

[85] Art. cit., p. 187[1].

tiques désigne le secret eschatologique que Dieu seul peut révéler. C'est en ce sens que Jésus parle des secrets du Royaume de Dieu. L'activité de Jésus, chargé de parler au nom du Père et de révéler ses secrets, revêt ainsi un caractère eschatologique. On le voit par les termes significatifs du « logion johannique »: ἀποκαλύπτειν, μυστήριον [86]. Il ne s'agit cependant pas d'une révélation réservée aux seuls initiés, puisque Jésus révèle le Père au monde et à qui il veut.

Dans ce contexte de la révélation des secrets, « Abba » prend une place prépondérante, car ce vocable dévoile le Mystère du Père, le Mystère de la vie divine. On saisit dès lors toute la portée de ce terme dans l'accomplissement eschatologique des promesses de l'A.T. au sujet de la paternité divine.

Conclusion du chapitre

Révélant la relation de Jésus au Père, le « logion johannique », permet en même temps de comprendre la signification profonde de la prière de Jésus. En invoquant Dieu comme Seigneur du ciel et de la terre, Jésus se place dans un courant traditionnel. Mais ce Dieu-Seigneur qu'il prie est avant tout Père, « son » Père : « Abba » (v. 25-26). L'emploi de ce dernier terme montre qu'il existe en Jésus la conscience très nette et bien déterminée d'une relation beaucoup plus profonde, d'un lien très étroit qui l'unit à Dieu comme à « son » Père. Le « logion johannique », confirmé par quelques autres textes, permet ainsi d'entrevoir que Jésus avait conscience de sa relation singulière au Père. Ses paroles et ses actes en rendent témoignage. Le titre absolument original, « Abba », dont il use pour s'adresser à Dieu exprime tout particulièrement sa conscience de Fils, non pas une conscience acquise, mais celle dont il jouit depuis toujours en tant que Fils de Dieu. Elle ne s'étend pas seulement à ses relations avec le Père, mais aussi à toute l'œuvre qu'il doit accomplir.

Une unité parfaite, insoupçonnée des hommes, à laquelle nul être créé ne peut prétendre, caractérise cette relation réciproque entre Jésus et le Père. Une telle union, absolument unique, ne s'explique que par un lien de nature. C'est pourquoi Jésus, le Fils, peut scruter et comprendre l'Être du Père. En vertu de cette union il reçoit du Père toute l'autorité et tous les secrets (v. 27a.b.c), et pouvoir lui est donné de les révéler, de révéler le Père (v. 27d).

De la sorte, Jésus apparaît comme médiateur unique et indispensable pour arriver à la « connaissance » du Père au sens biblique et à tout ce qu'elle comporte. C'est parce qu'il connaît parfaitement le Père que son en-

[86] Cf. Feuillet, art. cit., pp. 184 ss. - Mertens, o. c., pp. 69 ss. - Cerfaux, art. cit., p. 151.

seignement est une Révélation. Sa venue met le sceau à la Prophétie (Heb 1, 1 s.). En lui, seul Révélateur, la Révélation du Père est définitive.

« Abba » devient le véhicule de cette Révélation. Ce terme commence toutes les prières de Jésus au Père (excepté Mc 15, 34). A travers ce vocable Jésus nous communique le secret du Père et aussi celui du Fils, bref le Mystère de la vie divine. Ce terme laisse également entrevoir ce qu'il y a de plus profond dans la vie de Jésus : l'atmosphère intime et familière de sa prière, ses communications continuelles avec le Père ; elle révèle enfin le secret de sa filiation divine : Dieu est son Père au sens propre. C'est là le secret suprême de l'œuvre et du ministère de Jésus [87] ; la Volonté de son Père est la loi de sa vie ; il ne cherche que la gloire du Père.

Ainsi, en appelant Dieu « Abba », Jésus nous introduit dans le Mystère de sa relation personnelle à Dieu, dans le Mystère de la vie Trinitaire, et tout à la fois nous éclaire sur sa propre mission en tant que Médiateur du Mystère divin.

Conclusion de la deuxième partie

Appartenant à une des sources les plus anciennes de la tradition synoptique, le mot « Abba » se présente comme une parole qui remonte à Jésus lui-même (Mc 14, 36). Incontestablement « ipsissima vox Christi ». Sans précédent dans toute la piété juive, ce mot semble en outre être sousjacent, dans son expression matérielle, à toutes les prières de Jésus. Entre toutes, la prière de louange, dite « logion johannique », de caractère si profondément sémitique et traditionnel et tout à la fois d'accent si nouveau, révèle dans toute son ampleur la signification de ce terme sur les lèvres de Jésus. C'est la prière du Fils par nature, qui seul connaît le Père et les secrets paternels. Il y manifeste la conscience de sa filiation divine, du rapport personnel et absolument unique qu'il entretient avec Dieu, du lien de nature qui le relie au Père.

« Abba » est donc un terme de portée transcendante, qui fait découvrir à la fois le Mystère du Père et l'étonnate personnalité de Jésus. « Abba » résume pour ainsi dire le message de Jésus sur la vie divine. C'est une des affirmations théologiques les plus profondes et les plus centrales du N. T.

En même temps, « Abba » apparaît dans la prière de Jésus comme l'accomplissement des promesses, comme le commencement de l'ère nouvelle, comme la prière par excellence du Royaume de Dieu en train de se réaliser.

---

[87] A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, p. 43 : « A filial relation to the Father, which has no parallel anywhere else, is the final secret of the work and ministry of Jesus ».

TROISIÈME PARTIE

LA PRIÈRE CHRÉTIENNE AU PÈRE

La prière de Jésus, « Abba », nous a amenés à découvrir l'intimité de la vie divine, en nous permettant de pénétrer dans le mystère du rapport personnel et unique de Jésus au Père. La connaissance de la relation qui existe entre les Personnes Divines et qui naturellement nous est inaccessible, peut toutefois être communiquée aux hommes par le Christ, Fils unique du Père. Nous pouvons être introduits dans cette connaissance et y participer ; mais à la mesure du bon vouloir du Fils (Mt 11, 27d). Par lui, et par lui seul, nous pouvons être placés dans une relation au Père, relation analogue non identique à la sienne. A la lumière de la prière de Jésus, il reste dès lors à étudier la prière de la communauté apostolique. A cette fin nous aurons, à parcourir une double étape. Dans la première l'attention se portera sur les mots mêmes de la prière chrétienne adressée au Père ; l'étape ultérieure traitera de la portée et du contenu théologique de cette prière ; la conclusion, enfin, en soulignera l'originalité.

CHAPITRE PREMIER

ÉTUDE DES TEXTES

A qui désire connaître la prière de la communauté apostolique, trois groupes de textes sont à considérer. Ils formeront les divisions toutes naturelles de ce chapitre. D'abord les prières des premiers chrétiens qui emploient le vocable dont Jésus s'est servi lui-même : « Abba » (Gal 4, 6 ; Rom 8, 15) ; ensuite, la prière enseignée par Jésus à ses disciples : le « Notre Père », qui, au témoignage de Luc, commence précisément par l'invocation « Abba » ; enfin, quelques formes spéciales de prière qui, toutes, donnent une place éminente à Dieu le Père (cf. 1 Pt 1, 17) et comprennent des salutations, des actions de grâces, des doxologies et des bénédictions.

ART. I. Ἀββᾶ ὁ πατήρ

Ces deux mots, ainsi réunis, sont cités deux fois comme prière des premiers chrétiens : dans l'épître aux Galates (4, 6), écrite vers 56-57, et dans l'épître aux Romains (8, 15), écrite peu après [1]. Pour établir *l'origine de cette invocation* dans la prière de la communauté chrétienne, il convient d'étudier chaque mot séparément.

§ 1. *Origine de l'invocation « Abba » dans la prière chrétienne.*

On peut expliquer de différentes manières l'introduction du mot « Abba » dans ces deux textes. Voici les principales.

1. Les uns pensent que la prière « Abba » a été *enseignée aux disciples par Jésus lui-même* ; ensuite saint Paul et la première communauté l'auraient reprise. Le principal argument avancé en faveur de cette solution est le suivant : les premiers chrétiens n'auraient jamais osé prononcer une telle prière, sans y avoir été engagés par le Seigneur lui-même. S'ils l'ont fait, c'est évidemment parce que Jésus la leur a explicitement enseignée [2].

---

[1] Voir S. LYONNET, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (*BJ*), 2e éd., p. 15.

[2] H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, p. 19 : « Alles spricht ... dafür, dass Jesus diese Anrede abba im Vaterunser und auch sonst seine Jünger gelehrt hat.

Telle semble être aussi l'opinion de ceux qui pensent que la prière « Abba » dans ces deux textes est *une réminiscence de la forme primitive* de l'invocation par laquelle commençait le Pater enseigné par le Seigneur [3]. Dans ce cas, ce serait par l'intermédiaire du Pater que la prière « Abba » aurait été adoptée par Paul dans les épîtres aux Galates et aux Romains [4].

Nombre d'auteurs qui parlent d'une « allusion » au « Notre Père » [5] ne précisent pas s'ils entendent par là le Pater tel qu'il a été prononcé par le Seigneur ou simplement la recension de Luc, sans en déduire pour autant que celle-ci soit primitive [6]. On peut légitimement penser que, pour plu-

---

Sonst wäre das Fortleben dieses Brauches in den frühen Gemeinden nicht erklärlich ». - H. VAN DEN BUSSCHE, *Het Onze Vader*, p. 308 : « De korte aanspraak „ Vader " in de Lucanische versie beantwoordt aan abba, zodat ook de leerlingen zich van deze huiselijke aanspreektitel mogen bedienen in hun gesprek met God. Zo verwonderd zij reeds waren over het abba in de mond van Jezus, des te meer moeten zij geaarzeld hebben het zelf te zeggen. Zij kunnen daartoe slechts gekomen zijn door een uitdrukkelijke volmacht van Jezus ». Id., *Het Boek der werken. Verklaring van Johannes* 5-12, p. 78 : « ... de verassende aanspreektitel die Jezus gebruikt tegenover God en ook zijn leerlingen aanbeveelt, nl. abba, Vader » ; voir aussi J. LEIPOLDT, *Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen*, p. 137.

[3] H. N. RIDDERBOS, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, p. 158: « Without doubt this Abba also goes back to the exordium of the Christian prayer, the " Our Father ". The Spirit teaches the believers to understand and pray the prayer which Jesus taught His disciples in all its comprehensive, redemptive bearing ». - J. KÜRZINGER, *Die Briefe des Apostels Paulus. Der Brief an die Römer*, p. 34 : « Die Angabe ... des aramäischen Ausdruckes für Vater, „ abba", zeigt, wie dieser Begriff dem urchristlichen Beten sein besonderes Gepräge gab, wobei man wohl an das Anfangswort des Vaterunsers denken darf ». - H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament*, p. 77 : « Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Anrede des Vaterunsers sich in einem Worte erhalten hat, das bei Paulus (Rom 8, 15 ; Gal 4, 6) als Kult = Fremdwort auftritt : ἀββά, mit der gewohnheitsmässig beigefügten Übersetzung ὁ πατήρ ».

[4] Cf. C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 129.

[5] F. H. CHASE, *The Lord's Prayer in the Early Church*, p. 23 : « In each of these passages (Rom 8, 15 ; Gal 4, 6) I believe there is a reference to the first clause of the Lord's Prayer ». - P. FIEBIG, *Das Vaterunser*, p. 59 : « Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir hier annehmen, dass Paulus den Anfang des Vaterunsers meint ». - A. OEPKE, *Der Brief an die Galater*, p. 75 : « Vielleicht haben wir hier sogar eine Spur von der Vertrautheit der letzteren (= hellenistischen Gemeinden) mit dem Vaterunser ». - K. H. SCHELKE, *Paulus Lehrer der Väter* (Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11), p. 289.

[6] Th. ZAHN et F. HAUCK, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 396. - W. GRUNDMANN, art. κράζω, p. 903. - A. M. HUNTER, *Paul and His Predecessors*, p. 59. - F. AMIOT, *Épître aux Galates* ; *Épître aux Thessaloniciens*, p. 192. - V. LARIDON, *Commentarius in Gal* 4, 1-7, p. 413, note 16. - G. S. DUNCAN, *The Epistle of Paul to the Galatians*, p. 131. - V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, p. 100. - J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, p. 289. - A. STÖGER, *Oesterliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes* 1-8, p. 328 ; cf. p. 103, note 1.

Parmi les anciens auteurs on peut citer : E. REUSS, *Les Épîtres Pauliniennes*, I, 115. - A. L. WILLIAMS, *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, p. 69. - E. KUHL, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 286. - R. M. POPE, « *Abba* », dans J. HASTINGS, *Dictionary of the Apostolic Church*, pp. 2 s.

sieurs d'entre eux, saint Paul évoquerait la recension lucanienne de l'oraison dominicale [7].

2. D'autres exégètes estime que Paul fait ici allusion à *la prière extatique des glossolales* [8]. Le mot grec placé à côté du terme araméen indiquerait la pluralité des langues qui caractériserait ce phénomène. Paul (cf. 1 Cor 14, 18) et certains membres de la communauté (cf. Act 19, 6) sont censés posséder ce charisme. Dans l'épître aux Galates (4, 6), l'Apôtre ferait donc appel à cette prière extatique de ses lecteurs, comme à un témoignage externe et publique de leur filiation divine.

Mais cette interprétation ne paraît pas vraisemblable. Car Paul ne fait pas appel à un phénomène transitoire ; il invoque une expérience universelle, connue de tous [9].

3. Selon une autre explication, « *Abba* » aurait été *introduit* dans la prière *par la première communauté elle-même.*

Autrefois déjà plusieurs auteurs ont pensé qu'il s'agissait là d'un *souvenir* de la prière personnelle de Jésus, que la communauté aurait pieusement conservée par respect pour le Seigneur [10].

Il est hors de doute que le terme araméen « Abba », est bien celui dont notre Seigneur se servait lui-même. Mais suffit-il de dire que les chrétiens ont voulu conserver ce mot en souvenir de Jésus ? Les passages de saint Paul où l'Apôtre évoque cette prière, ne suggèrent-ils pas un approfondissement considérable de cette invocation par la première communauté ?

Il faut avouer que, à part le cas d'ailleurs hypothétique du Pater selon Luc, aucun texte ne relate que Jésus nous ait conseillé de nous servir de sa propre prière. En outre, on ne voit nulle part, au cours de sa vie terrestre, qu'il ait jamais invité ses disciples, même pas les plus intimes, à participer à sa prière. Certes, les évangiles ne rapportent pas toutes les paroles de Jésus ; cependant une telle invitation eût été bouleversante et il serait

---

[7] Cf. plus bas, note 78.

[8] Se sont prononcés en faveur d'une telle explication : H. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, p. 61. - C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul*, II, 220 ss. - W. BOUSSET, *Der Brief an die Galater*, p. 63. - P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 267. - G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, pp. 163 s., 198. - M. ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testamentes*, II, 2, p. 128.

[9] Cf. E. F. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, p. 93, note 1. - R. BLÜML, *Paulus und der dreieinige Gott*, p. 54, note 76. - H. N. RIDDERBOS, o. c., p. 158.

[10] Telle est l'opinion de Ch. J. ELLICOTT, *St Paul's Epistle to the Galatians*, p. 78. - A. BISPING, *Erklärung des Briefes an die Römer*, p. 247. - A. F. MAUNOURY, *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, p. 187. - L. KLOFUTAR, *Commentarius in epistolam S. Apostoli Pauli ad Romanos*, p. 127. - M. F. SADLER, *The Epistle to the Romans*, p. 169. - M. HETZENAUER, P. *Bernardini a Piconio triplex expositio Beati Pauli Apostoli Epistolae ad Romanos*, p. 265. - L. BONNET et A. SCHROEDER, *Évangiles de Matthieu, Marc et Luc*, p. 412[5].

fort surprenant qu'aucun des Evangélistes n'en parlât. Même à supposer que Jésus l'eût adressée à quelques-uns de ses disciples, en ce cas encore on peut se demander comment la première communauté, qui n'avait reçu aucun ordre explicite à ce sujet, se serait sentie autorisée à s'approprier cette prière. Le principe d'après lequel la prière est toujours plus aisée et plus fervente dans la langue maternelle ne saurait s'appliquer ici, le mot « Abba » n'étant pas en usage dans la prière juive. Ce pas gigantesque et révolutionnaire des premières générations chrétiennes devrait donc trouver une explication dans les documents qui reflètent la foi nouvelle.

Plusieurs faits indiquent qu'il s'agit en effet, chez les premiers chrétiens, d'un approfondissement du message apporté par Jésus et d'une *prise de conscience progressive* de leur nouvelle situation par rapport au Christ et au Père. Au lendemain de la mort de Jésus, un nouveau mouvement, fondé sur le message évangélique, commence à s'épanouir. Lors de la célébration du repas eucharistique, les chrétiens prennent conscience dans la foi de la présence de Jésus au milieu de la communauté ; il croient fermement que Jésus continue de vivre au milieu des siens. Ils prient (Act 9, 14), souvent même « au nom de Jésus » [11], comme Jésus le leur a conseillé (Jn 14, 13 s.) ; parfois même ils lui adressent directement leurs prières (Act 7, 59).

A ce point de vue, l'exclamation araméenne μαρὰν ἀθά semble être, à cause de sa saveur primitive, de grande importance. Il n'y a pas de doute que ce mot ne remonte aux origines de la communauté chrétienne [12]. Il n'est attesté qu'une seule fois dans le N. T. (1 Cor 16, 22) et ensuite dans la Didachè (9, 4 ; 10, 6). On peut le traduire de deux manières : ou bien מָרַן אֲתָא, « Le Seigneur est venu » (cf. Phil 4, 5 : ὁ κύριος ἐγγύς) ; ou bien מָרַנָא תָא, « ô notre Seigneur, viens ! ». Cette seconde manière trouve aussi un équivalent grec dans Apoc 22, 20 : " ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ (viens, Seigneur Jésus !)". Les deux interprétations sont possibles. D'après la première (« Le Seigneur est venu ») il s'agit d'une confession exprimant le vif sentiment de la présence eucharistique du Christ [13]. D'après la seconde, il s'agit d'une prière ou plutôt d'un appel [14]. De toute façon il s'agit d'une expression de

---

[11] Le P. LYONNET remarque : « (c'est un) fait absolument nouveau qui distingue les chrétiens radicalement des Juifs, ils adressent (leurs prières) *au nom du Seigneur Jésus* ... » (*La sotériologie paulinienne*, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, 843). Sur cette expression voir, plus bas, p. 229.

[12] Voir C. FABRICIUS, *Urbekenntnisse der Christenheit*, dans *Reinhold Seeberg Festschrift*, I, 29 s. - O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, p. 214. - W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 306.

[13] Cf. F. VIGOUROUX, *Maranatha*, dans *DB*, IV, col. 714. - A. KLAWEK, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments*, p. 48.

[14] C'est cette interprétation qui est de plus en plus adoptée ; cf. O. CULLMANN, o. c., p. 215. - G. DALMAN, *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2e éd., p. 152, n. 3 ; p. 357, n. 1. - T. W. MANSON, *The Lord's Prayer*, p. 440[2]. -

la foi. Peut-être serait-ce même la plus ancienne prière adressée au Christ[15]. En le confessant comme leur Seigneur, les chrétiens confessent implicitement la mystérieuse union qui les lie avec lui.

Si, de son vivant, ils n'avaient pas pleinement compris l'intimité de cette union, après la Pentecôte, sous l'action de l'Esprit Saint[15*] et à la lumière de certaines paroles du Seigneur, ils ont approfondi le sens de leur nouvelle existence. Ils ont expérimenté cette action continuelle de l'Esprit Saint, à laquelle Paul fait appel (Gal 4, 6 ; Rom 8, 15). En leur découvrant graduellement les richesses dont ils ont été comblés, l'Esprit Saint leur révèle la relation *sui generis* qui les unit au Christ. Certaines paroles de Jésus ont pu tout particulièrement les aider à saisir la profondeur de cette union. Qu'on songe à Mt 25, 40 : « dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait », ou bien à Act 9, 4 s. : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » — « Qui es-tu, Seigneur ? » — « Je suis Jésus que tu persécutes ... »[16]. Ils cherchent à entrer en communion vivante avec celui auquel ils se savent si intimement unis, à reproduire sa vie, à s'approprier ses sentiments, ses attitudes, et même sa prière « Abba »[17].

Tout porte à croire que ce mot, employé par Jésus, a acquis dans l'esprit de la première communauté *un sens très spécifique*. C'est au fond pour cette raison qu'il a été conservé. Son impression sur les disciples dut être puissante. Tous les souvenirs qui se rattachaient à ce mot, si souvent prononcé par le Seigneur, hantaient invinciblement leur mémoire. La conscience vivante et agissante qu'ils avaient d'être unis au Christ et la conviction de posséder en quelque sorte un Père commun, Père de Jésus et de ses disciples (Jn 20, 17), leur permettent de reprendre à leur compte, sous la motion de l'Esprit, la propre prière de Jésus : « Abba ». A mesure que l'Église primitive prend plus vivement conscience de son union au Christ et, dans le Christ, de son union au Père, elle comprend qu'elle puisse faire sienne la prière de Jésus.

A. MEYER, *Jesu Muttersprache*, p. 50. - J. H. MOULTON et W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, t. II, 1ère partie, p. 154. - STR.-BILL., III, 493 s.

[15] E. F. VON DER GOLTZ, o. c., p. 96.

[15*] J. DUPONT, *Le Discours de Milet : Testament pastoral de saint Paul*, p. 351 : « S'ils ne sont pas „ fils " au sens où Jésus l'est, ils n'en ont pas moins reçu l'Esprit d'adoption filiale, qui les pousse à dire à leur tour " Abba, Père ! " (Rom 8, 15 ; Gal 4, 6). Mais ceci n'est devenu possible qu'après l'accomplissement du mystère pascal et l'envoi de l'Esprit Saint. On n'en était pas encore là durant le ministère public de Jésus ».

[16] Cf. Mt 10, 40 ; 18, 5 ; Lc 10, 16.

[17] Cf. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, p. 92 : « ... (es) ist ausser Zweifel, dass der Gebrauch dieses fremdsprachigen Wortes in der Gemeinde vokabelmässige Anknüpfung an die Gottesbezeichnung Jesu war, also Anneigung des von ihm verkündigten und gelebten Gottesverhältnisses ».

C'est ainsi, semble-t-il, qu'on pourrait tenter d'expliquer comment l'invocation « Abba » a été reprise par la première communauté, au cas où celle-ci n'aurait pas reçu de directives du Seigneur lui-même.

§ 2. *Origine de l'addition* ὁ πατήρ.

A propos de Mc 14, 36, où la formule ὁ πατήρ se trouve également jointe au terme ἀββᾶ, nous avons déjà signalé diverses explications, en particulier celle qui l'interprète comme une traduction du terme araméen introduite dans la liturgie de la communauté primitive. C'est donc cet usage qu'il faut maintenant étudier. Par qui, pour quelles raisons et dans quelles circonstances cette formule a-t-elle été jointe au mot « Abba » ?

Ne mentionnons que pour mémoire ceux qui pensent que cette double formule, dans les épîtres de Paul, provient de Jésus lui-même [18] ou de l'évangéliste Marc [19].

1. Un nombre considérable d'auteurs estiment que le terme grec a été *ajouté par Paul lui-même.*

Les uns (et ce sont les plus nombreux en particulier au siècle passé), y voient une simple *traduction* [20], destinée à expliquer à des chrétiens parlant grec le sens du mot araméen « Abba ».

D'autres, notant que Paul n'a pas l'habitude d'expliquer les mots étrangers à ses lecteurs (cf. μαρὰν ἀθά), voient dans ὁ πατήρ non pas une traduction, mais un *synonyme* grec ajouté *comme une sorte d'apposition* [21]. Comme si l'Apôtre avait entendu signifier : nous crions, nous autres Hébreux, « Abba »,

---

[18] Cf. A. LOISY, *L'Épître aux Galates*, p. 166. - Ch. J. CALLAN, *The Epistles of St. Paul*, I, 630.

[19] R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians*, pp. 207 s. Id., ... *to the Romans*, p. 523 s.

[20] J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae, in Evang. S. Marci et S. Lucae*, p. 67. - J. G. ROSENMÜLLER, *Scholia in N. T.*, III : Acta Apostolorum, Epistola Pauli ad Romanos, p. 494. - G. B. WIENER, *Pauli ad Galatas epistola*, p. 99. - L. RÜCKERT, *Commentar über den Brief Pauli an die Galater*, p. 189. - L. STENGEL, *Commentar über den Brief des Apostels Paulus an die Römer*, II, 57. - B. JOWETT, *The Epistle to the Romans*, p. 226. - A. F. MAUNOURY, o. c., p. 187. - L. Cl. FILLION, *Évangile selon saint Marc* (La Sainte Bible, VII), p. 200. - A. ARNAUD, *La Sainte Bible*, IV : Le Nouveau Testament, p. 509. - D. PALMIERI, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, p. 171. - L. BONNET et A. SCHROEDER, l. c. - A. J. MAAS, « *Abba* », dans *The Catholic Encyclopedia*, I, 6. - O. BARDENHEWER, *Der Römerbrief des heiligen Paulus*, p. 122. - P. FIEBIG, o. c., p. 59. - P. C. BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 140.

On peut encore classer dans cette catégorie quelques autres auteurs, bien qu'ils ne précisent pas par qui cette traduction a été ajoutée : P. LALLEMANT, *Épître de saint Paul aux Galates*, dans *Le Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ*, II, p. 208. - J. DENNEY, *St. Paul's Epistle to the Romans*, dans *The Expositor's Greek Testament*, II, p. 648.

[21] H. OLTRAMARE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, II, 138.

comme vous, Grecs, vous criez ὁ πατήρ [22]. Certains exégètes ont même essayé de préciser les motifs d'une telle apposition [23]. A la suite de saint Augustin [24], ils ont pensé qu'en joignant le terme grec au terme araméen Paul avait voulu rappeler l'union des chrétiens d'origine juive avec ceux d'origine païenne, ainsi que *leur droit égal à l'adoption filiale.* Après le baptême tous ne font qu'un seul corps. Semblable interprétation a été également proposée à propos de Mc 14, 36.

Cependant déjà H. A. W. Meyer [25] et d'autres après lui [26] ont contesté que le mot grec fût simplement une traduction. Et M. J. Lagrange a mis en doute que cette formule ait été créée par saint Paul [27]. Il est en effet beaucoup plus probable qu'elle lui est antérieure.

2. Un autre groupe d'auteurs voit dans ὁ πατήρ une *addition introduite par la communauté primitive.*

Pour les uns, il s'agirait d'une formule solennelle, dans laquelle ὁ πατήρ serait un *équivalent du terme araméen.* Au mot « Abba », devenu dans la communauté chrétienne une sorte de nom propre, on aurait ajouté, par manière d'appellatif, l'invocation employée par les chrétiens-hellénistes [28]. Mais une telle explication suppose que les premiers chrétiens ont déjà de bonne heure perdu le vrai sens de l'invocation empruntée à Jésus et qu'ils ne se sont plus rendu compte de la valeur spécifique de cette prière, conservée comme simple relique sans vie.

---

[22] J. A. Beet, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 225. - H. N. Ridderbos, o. c., p. 158.

[23] M. Luther, *Commentarius in epistolam sancti Pauli ad Galatas* (éd. J. C. Irmischer), II (Erlangae 1844) 181. - J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, p. 167. - J. McEvilly, *An Exposition of the Epistles of St Paul and of the Catholic Epistles*, I, 66. - J. Agus, *Epistola Beati Pauli Apostoli*, p. 448. - M. F. Sadler, *The Epistles of St. Paul to the Galatians, Ephesians and Philippians*, p. 72. - J. Niglutsch, *Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos*, p. 105.

[24] *Sermo* 156, c. 14 (P.L. 38, col. 858) ; *Liber de Spiritu et Littera*, c. 32 (P.L. 44, col. 236).

[25] *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater*, p. 160.

[26] A. Hilgenfeld, *Der Galaterbrief*, p. 177. - A. Nebe, *Die epistolischen Perikopen des Kirchenjahres*, I (Wiesbaden (1874) 240 s.

[27] *Épître aux Galates*, p. 104. - Cf. F. S. Gutjahr, *Der Brief an die Römer*, p. 259.

[28] H. A. W. Meyer, o. c., p. 159. - A. Hilgenfeld, l. c. - H. C. G. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, p. 147. - L. F. O. Baumgarten-Crusius et E. J. Kimmel, *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, p. 229 s. : « Es war wohl vielmehr eine gewöhnliche, liturgische Formel in der Christengemeinde ausserhalb Palästinas, und wurde wie ἀμήν als ursprüngliche, geheiligte Formel beibehalten, der bekanntere Name aber beigesetzt ». - G. G. Findlay, *The Epistle to the Galatians*, p. 254 : « Greek-speaking Christians supplemented (= Abba) by their own equivalent ... » - E. De Witt Burton, *The Epistle to the Galatians*, p. 224 : « The attachment of the Greek translation to the Aramaic word would naturally take place on the passage of the term into Greek-speaking circles ».

Pour d'autres il s'agirait *d'une répétition, à la manière du langage des enfants*, exprimant l'intimité et l'affection filiale [29]. Mais, en ce cas, pourquoi la répétition n'a-t-elle pas été faite dans la même langue (cf. Mt 7, 22 ; 27, 46) ?

Pour d'autres enfin, ὁ πατήρ constituerait *une seconde invocation*. La communauté étant bilingue, les chrétiens d'origine juive disaient ἀββᾶ et ceux d'origine grecque πατήρ. Unies, les deux invocations, auraient donné la formule en question [30].

Mais pourquoi les deux invocations ont-elles été unies et dans quelles circonstances ? S'agit-il d'une répétition emphatique, d'un redoublement de l'invocation pour intensifier la prière, comme on le faisait ordinairement en s'adressant aux hommes : קירי מרי אבי, מרי קירי ? [31] Est-ce pour expliquer le sens du mot araméen à ceux qui étaient d'expression grecque qu'on y a ajouté un équivalent grec ?

3. Ἀββᾶ, ὁ πατήρ, *comme prière liturgique.*

Des indices certains permettent de penser que l'emploi de cette formule repose sur un *usage* déjà *généralisé avant* que *les épîtres aux Galates et aux Romains* ne fussent écrites. Le raisonnement de l'Apôtre postule en effet qu'il s'agit d'un fait connu et compris de tous. D'une part, Juifs et Gentils n'ont guère pu adopter une prière dont ils ne saisissaient pas le sens et, d'autre part, l'Apôtre ne saurait invoquer le témoignage d'une prière qui, pour ses lecteurs, serait restée une énigme. De fait soit en Gal 4, 6 soit en Rom 8, 15, l'Apôtre suppose que tous se rendent compte de ce que signifie cette invocation au Père, puisqu'il s'y réfère comme à une preuve de leur filiation. Et l'emploi du présent « nous crions (κράζομεν) », montre que la formule en question était déjà courante.

Nous avons vu, à propos de Mc 14, 36, que ὁ πατήρ était une traduction littérale de l'invocation « Abba », considérée à tort comme une forme emphatique araméenne. L'absence de la formule explicative, telle que ὅ ἐστιν, habituelle chez Marc ne s'y oppose pas, car il est probable qu'il s'agit d'une prière tellement courante qu'une indication de ce genre n'était plus nécessaire [32]. Or, en Gal 4, 6, et Rom 8, 15, nous sommes également

---

[29] R. Cornely, *Epistola ad Romanos*, p. 416. - H. Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, t. II, 1ère partie, p. 278 : « Imitatur puerorum patribus blandientium voces ... ».

[30] Th. Zahn et F. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Galater* p. 207 : « ... eine Nebeneinanderstellung der beiden Sprachformen, in welchen die damalige Christenheit Gott als Vater anzurufen pflegte ». - Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, p. 443. - J. Hastings, *Acts and Romans I-VIII*, p. 471. - A. Steinmann et F. Tillmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, p. 137. - E. Kalt, *Der Römerbrief*, p. 72. - H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, p. 140².

[31] Cf. plus haut, p. 122.

[32] Pour la même raison, semble-t-il, on ne peut pas invoquer la formule μαρὰν

en présence d'une prière connue de tous, voire d'après le contexte, probablement d'une prière officielle [33]. Dans les deux cas, Paul oppose la Religion de la Loi et de la crainte à la Religion de la liberté et de la charité, l'ancienne économie à la nouvelle, cette dernière liée intimement à l'action de l'Esprit Saint. En outre, dans les deux épîtres, la prière « Abba » apparaît non seulement comme *une donnée de première importance mais comme un fait général*; car l'argumentation de l'Apôtre n'aurait pas sa raison d'être, si le fait invoqué ne se vérifiait que chez certaines personnes et le passage de la seconde à la première personne, dans Rom 8, 15 (ἐλάβετε ... κράζομεν) comme dans Gal 4, 6 (ἐστε υἱοί ... εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν), suggère que la prière en question est en usage partout, non seulement en Palestine, mais aussi dans le monde gréco-romain.

Il semble par ailleurs assez probable que la prière visée par Paul soit en fait le Pater [34], récité lors de la réception du baptême par le nouveau chrétien. Telle est l'opinion de nombreux exégètes [35]. En effet, dans les deux textes étudiés, notre prière est immédiatement rattachée à la réception du Saint-Esprit et l'épître aux Galates, quelques versets auparavant, a mentionné également le baptême (Gal 3, 27). Or, dans l'Église primitive, baptême et réception de l'Esprit sont intimement liés [36], de même que la récitation du Pater à la réception du baptême. Dans 1 Pt, qui offre un exemple de liturgie baptismale [37], on trouve une mention explicite de l'invocation

---

ἀθά (dont toutefois on trouve des équivalents dans d'autres textes), pour en déduire que Paul n'a pas la coutume d'expliquer les mots étrangers.

[33] M. J. LAGRANGE cependant y voyait « moins un renvoi à une prière officielle qu'une explosion de tendresse envers le Père, vous qui êtes le Père ! ... une oraison jaculatoire traditionnelle » (*Épître aux Romains*, p. 202).

[34] F. H. CHASE (o.c., pp. 23 ss.; 112 ss.) et d'autres après lui (J. A. ESCHLIMANN, *La Prière dans saint Paul*, p. 76, note 85) ont conclu que Paul a connu le Pater.

[35] Th. ZAHN et F. HAUCK, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 396, note 93. - A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, p. 243. - F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, II, 152. - H. GREEVEN, o.c., p. 147 : « Es ist mehr als wahrscheinlich, dass er (= Paulus) mit der angeführten Gebetsanrede den Eingang des Vaterunsers zitiert ». - H. LIETZMANN, *An die Römer*, p. 83. - A. STEINMANN et F. TILLMANN, o.c., p. 137. - A. OEPKE, o.c., p. 74. - A. M. HUNTER, o.c., p. 59. - T. W. MANSON, *The Lord's Prayer*, p. 106. - O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, p. 169. - F. J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, p. 123. - T. M. TAYLOR, « *Abba, Father* » *and Baptism*, p. 65 : « For a number of years during which I have been working in, and living with, the Pauline letters for purposes of research along a broader line, I have been driven again and again to the conclusion that the expression, " *Abba, Father* ", *is somehow connected with Christian Baptism* ». Selon le P. SPICQ, *Dieu et l'homme*, p. 69, note 3 : « ... les commentateurs ... sont unanimes à voir dans 'Αββᾶ ὁ πατήρ une référence à l'Oraison dominicale »; cf. p. 65, n. 4.

[36] Act 2, 38 : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser ... et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit »; 19, 5 s. : « ils se firent baptiser ... et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit Saint vint sur eux, et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser ».

[37] Cf. plus bas, p. 204, note 82.

de Dieu comme Père (1, 17), et certains auteurs y voient une allusion au Pater [38], qui a été certainement enseigné et expliqué dans les assemblées liturgiques [39]. Selon T. W. Manson, le traité « De Oratione » de Tertullien pourrait avoir là son origine [40]. La première chose que faisaient les néophytes, d'après les Pères, c'était de réciter le Pater, avec la communauté [41]. Les Constitutions Apostoliques (composées vers 380), demandent aux candidats, qui viennent d'être baptisés, de se lever et de réciter, tournés vers l'orient, « la prière que le Seigneur nous a enseignée » (VII, 45) [42].

Pour toutes ces raisons il semble très probable que l'Apôtre se réfère à ce moment particulièrement solennel de la vie de ses correspondants. Au baptême, Dieu avait envoyé dans leur cœur l'Esprit Saint, qui, en priant (Gal) ou en les faisant prier (Rom) le Père, atteste qu'ils sont enfants de Dieu. Il s'agit donc d'un *usage liturgique*, auquel vraisemblablement se réfère aussi la recension lucanienne du Pater. C'est là sans doute que le mot ὁ πατήρ a été uni très tôt à celui de ἀββᾶ. Au vocable araméen, employé par le Seigneur lui-même et conservé si fidèlement à cause de sa signification

---

[38] E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, p. 143 : « We may reasonably regard St. Peter's words here as referring likewise to Christian worship, and especially to the use in it of the Lord's Prayer ». - P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, p. 110. - SPICQ, o.c., p. 71 : « Comment ne pas voir ici (1 Pt 1, 17) une référence à l'Oraison dominicale ».

[39] L. DUCHESNE, *Origines du Culte Chrétien*, p. 309 et la note 3 : « (Après la tradition du symbole) venait ensuite la tradition du Pater. Le prêtre lui-même y procédait. Il commençait par une exhortation d'ensemble, puis il récitait phrase par phrase le texte de l'oraison dominicale en le commentant à mesure. Après la dernière demande, une petite allocution terminait la cérémonie. Plusieurs sermons de saint Augustin ont été composés pour la tradition et l'explication du Pater » ; texte cité également par T. W. MANSON, art. cit., p. 100[1].

[40] Art. cit., pp. 100 s.

[41] Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM : « Εἶτα, μετα ταῦτα τὴν εὐχὴν λέγομεν ἐκείνην, ἥν ὁ Σωτὴρ παρέδωκε τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ μαθηταῖς (Alors, effectivement, après cela, nous récitons la prière que le Sauveur enseigna à ses propres disciples : Notre Père) » (*Cat. myst.*, V ; P. G., 33, col. 1117). Saint CYPRIEN : « Homo novus, renatus, et Deo suo per gratiam eius restitutus, „ Pater ", primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit ... Hinc debet incipere, ut et gratias agat, et profiteatur se Dei filium, dum nominat patrem sibi esse in coelis Deum, contestetur quoque inter prima nativitatis suae verba renuntiasse se terreno et carnali patri ... (L'homme nouveau, celui qui est né de nouveau, et qui est rendu à son Dieu par la grâce de celui-ci, se met à dire en premier lieu „ Père ", parce qu'il commence déjà à devenir un fils ... C'est par là qu'il doit commencer, afin de rendre grâce et de confesser qu'il est fils de Dieu ; en appellant Dieu, son Père qui est dans les cieux, il affirme aussi dès les premières paroles de sa (nouvelle) naissance qu'il a renoncé à son père naturel de la terre ...) » (*De Oratione Dominica*, c. IX ; P. L., 4, col. 541) ; Saint JEAN CHRYSOSTOME : « Εὐθέως γὰρ ἀνελθὼν, ταῦτα φθέγγεται τὰ ῥήματα· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (En effet, dès qu'il remonta (du baptistère), aussitôt il se met à réciter ces paroles : Notre Père, qui êtes aux cieux) » (*Hom. VI in ep. ad Col.* ; P. G., 62, col. 342 ; cf. *Hom. XIV in ep. ad Rom.* ; P. G., 60, col. 527).

[42] F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, 450 s.

très particulière, *la catéchèse* a pris l'habitude de joindre la traduction grecque équivalente, dans les assemblées liturgiques, composées de Juifs et d'hellénistes [43]. Stéréotypée par son fréquent emploi, cette formule est ainsi entrée dans l'usage de la communauté primitive.

Formule liturgique mentionnée par saint Paul à deux reprises, dans des passages essentiels, une telle invocation exprimait sans doute l'expérience vitale de la nouvelle existence chrétienne.

ART. II. LE « NOTRE PÈRE »

On possède deux recensions du « Notre Père », l'une dans Mt 6, 9 ss. et l'autre dans Lc 11, 2 ss. Leur accord pose de graves problèmes sur lesquels les exégètes n'ont cessé de se pencher. Leurs ressemblances sont assurément essentielles [44], mais leurs divergences n'en sont pas moins notables.

Celles qui concernent le cadre historique, lieu et date [45] n'offrent pour cette étude qu'une importance secondaire. Mais il n'en va pas de même de celles qui portent sur *l'invocation* même de Dieu comme Père par laquelle débute l'oraison dominicale. Tandis que chez Matthieu l'invocation est plus longue (« πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς») et de caractère spécifiquement juif, chez Luc elle se réduit à un seul mot: « πάτερ », c'est-à-dire « Abba » [46]. Quelle fut donc exactement la formule enseignée par notre Sei-

---

[43] De même D. BUZY (*Épître aux Galates*, p. 455) soutient que c'est la catéchèse qui associa ces deux mots. H. GREEVEN semble parler dans le même sens: « So darf es also als erwiesen gelten, dass in griechisch redenden Gemeinden - nur für solche kommt naturgemäss die « doppelte » Form in Frage - eine Gebetsanrede ἀββᾶ ὁ πατήρ gebräuchlich war ... Neben das aramäische Wort wird ... bald das griechische getreten sein - um es dem Verständnis der griechisch redenden zu erhalten -, und von da an wurden sie in fester Verbindung so allgemein zur üblichen Gebetsanrede, dass der christliche Erzähler in Mk.=Evangelium, wenn er von dem Gebete Jesu zu Gott als seinem Vater redet unwillkürlich « Abba lieber Vater » einsetzt, obwohl das in Jesu Munde unbegründet erscheint » (o.c., p. 146).

[44] Voir J. ALONSO DÍAZ, *El problema literario del Padre Nuestro*, pp. 63 ss.

[45] Selon Matthieu cette prière a eu lieu au commencement de la vie publique de Jésus et elle fait partie du Sermon sur la Montagne. D'après Luc, au contraire, elle fut enseignée plus tard et en un lieu tout différent.

[46] De très nombreux manuscrits grecs et plusieurs autres témoins lisent en Lc 11, 2, la même invocation qu'au passage parallèle de Mt 6, 9: « Notre Père, qui es dans les cieux ». Mais quelques-uns des meilleurs et des plus anciens manuscrits ℵ, B, L), ainsi que la Vulgate, la version arménienne et certains Pères (Origène, saint Augustin, saint Jérôme) offrent le seul mot « Père »; voir J. HENSLER, *Das Vaterunser*. Text-und literarkritische Untersuchungen, p. 18. - A. PLUMMER, *Lord's Prayer*, dans *A Dictionary of the Bible*, ed. by J. HASTINGS, III, p. 142.

La critique textuelle favorise évidemment ici le texte court. On peut difficilement croire que les termes de l'invocation développée aient été supprimés s'ils fai-

gneur ? Le problème nous intéresse directement. L'interprétation en est délicate et fort controversée.

§ 1. *Les opinions sur l'origine des deux invocations.*

1. Pour expliquer ces divergences historiques et textuelles, certains auteurs recourent à *l'hypothèse de deux ou même plusieurs enseignements* donnés par Jésus, en des termes différents, dans des circonstances diverses. Toutes les divergences des formules proviendraient donc du Seigneur lui-même. Telle est l'opinion de plusieurs exégètes anciens [47] et même de quelques modernes [48]. D'autres l'ont jugée pour le moins possible [49].

A priori, rien ne s'oppose à ce que Jésus ait pu enseigner le Pater deux fois et chaque fois dans une forme différente : par exemple, à la foule dans le Sermon sur la montagne, puis à ses disciples, dans un cercle plus restreint. Cette hypothèse éviterait beaucoup de difficultés ; mais elle est peu vraisemblable. Selon A. Durand, Jésus, qui désirait nous laisser une « formule » de prière, s'est préoccupé de son uniformité ; à supposer d'ailleurs qu'il l'ait enseignée deux fois, il faudrait expliquer les causes qui déterminèrent le Maître à proposer des formules différentes [50]. Ainsi, la diversité de formules s'opposerait plutôt à une telle opinion [51].

D'autres arguments encore militent en faveur d'un enseignement unique de cette prière ; ce qui revient à dire que les deux recensions de Matthieu et de Luc n'ont eu à l'origine qu'un seul texte commun. Une lecture

---

saient primitivement partie de la formule lucanienne. Ce sont plutôt les copistes qui, connaissant déjà la formule matthéenne, ont ainsi complété le texte de Luc par les termes qui leur semblaient y manquer.

[47] A. Martini, *Vecchio e Nuovo Testamento secondo la Volgata*, XXII, 137. - A. Arnaud, *La Sainte Bible*, IV, 221. - F. H. Chase, o.c., p. 11. - J. A. van Steenkiste, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum*, I, 258. - L. Cl. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu* (La Sainte Bible, VII), p. 51.

[48] R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*, p. 264 : « The contexts (= de Matthieu et de Luc) are so decidedly different that we are compelled to conclude that, as was true with regard to other sayings of Jesus, this prayer, too, was repeated by him. The claim that Luke gives the real occasion and that Matthew inserted the prayer in this sermon has never been made plausible ». - N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, p. 318 : « It is very natural that He should repeat the prayer on two or more different occasions for the instruction of His disciples ».

[49] C. F. Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, p. 353. - A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, p. 293 : « Christ may have delivered the Prayer once spontaneously to a large number of disciples, and again at the request of a disciple to a smaller group, who were not present on the first occasion ». - W. Lauck, *Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus*, p. 83.

[50] *Évangile selon saint Matthieu*, p. 93.

[51] On pourrait cependant objecter que si telle avait été la volonté explicite du Seigneur, on n'aurait pas osé, par après, s'écarter d'un enseignement proposé une fois pour toutes.

attentive du chapitre six de Matthieu laisse apercevoir facilement que la liaison entre le « Notre Père » et son contexte immédiat n'est que rédactionnelle. La plupart des exégètes, surtout parmi les modernes, à quelques exceptions près [52], admettent que Matthieu a inséré le Pater dans le discours sur la montagne [53]. On connaît d'ailleurs son habitude de réunir certains enseignements de Jésus se rapportant au même thème. Dès lors il est possible que l'ordre chronologique de Luc soit plus exact. Telle est l'opinion de certains auteurs [54]. Cet évangéliste nous raconte en effet les circonstances historiques dans lesquelles le Pater a été prononcé par Jésus. Un jour, dit-il, Jésus priait quelque part et, quand il eut fini, un de ses disciples lui demanda : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples » (Lc 11, 1). Les circonstances rendent plus probables également la date et le lieu de l'enseignement du Pater selon Luc. Comme la scène qui précède le Pater eut lieu à Béthanie, il n'est pas impossible que le Pater ait été enseigné dans les environs de cette localité [55]. A vrai

---

[52] C. F. KEIL, *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, p. 183. - R. C. H. LENSKI, o.c., p. 264. - K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 144 : « das Vaterunser steht bei Matthäus in seinem richtigen geschichtlichen Zusammenhang ».

[53] G. HEINRICI, *Die Bergpredigt*, pp. 24. 34. 70. 72. - J. M. S. BALJON, *Commentaar op het Evangelie van Mattheus*, p. 89. - J. HAUSSLEITER, *Vaterunser*, pp. 433 s. - V. ROSE, *Évangile selon saint Luc*, p. 112. - E. KLOSTERMANN et W. BAUER, *Die Evangelien*, p. 199. - J. WEISS et W. BOUSSET, *Das Matthäus-Evangelium*, p. 277. - A. DURAND, l.c. - J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur*, II, 64. 68. - P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, p. 492. - F. PRAT, *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, II, 28. - M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 320. Id., *Évangile selon saint Matthieu*, p. 123. - D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 74. - S. GAROFALO, *Il « Pater Noster »*, p. 9. - J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 197. Id., *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 122. - J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, p. 153[1]. Id., *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 137[1]. - A. HAMMAN, *La Prière*, I, 95. - J. DUPONT, *Les Béatitudes*, p. 47 et note 2 ; 2e éd., p. 65, note 1. - M. ZERWICK, *Exegesis in Lc* 9, 51-11, 53, p. 46. - C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, p. 66, note 1.

[54] A. DURAND, o.c., p. 93. - M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 320. - A. JONES, *St. Matthew*, p. 863 - M. DROUZY, *Le « Pater » prière du Christ*, p. 120 ; également A. PLUMMER, tout en parlant de la possibilité de deux enseignements différents du Pater, admet pourtant, à supposer que cette prière ait été prononcé une seule fois, que c'est Luc qui donne la vraie circonstance historique (*The Gospel according to S. Luke*, p. 293. Id., *Lord's Prayer*, dans *Dictionary* ... HASTINGS, III, 141).

[55] La tradition a précisé son lieu d'origine en le plaçant sur le mont des Oliviers, entre Béthanie et Jérusalem, où, gravé sur le marbre, le Pater se lit aujourd'hui dans plusieurs langues ; cf. F. PRAT, o.c., II, 28 s. - J. LEBRETON, o.c., pp. 65 ss. - J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, p. 153[1]. - SPICQ, l.c. : « ...c'est lui (Luc) qui rapporte le plus fidèlement les circonstances de l'enseignement du Pater ».

Telle a été tout d'abord l'opinion du P. ZERWICK, o.c., p. 46 : « ...Utrumque suaderet, ut „ Pater " tribuatur quoad tempus *tardo* ministerio ... Et ita fortasse non omni fundamento caret traditio ..., quae „ Pater " localizat in Monte Olivarum.. ». Cependant plus tard le P. Zerwick a changé d'avis : « ...mentio exempli Baptistae (Lc 11, 1) vix aliter explicari potest quam ex authentica recordatione historica, quae

dire, on a observé que « le contexte de Luc n'en reflète pas moins une ordonnance des matériaux » qui proviendrait de la source commune de Matthieu et de Luc [56]. Ceci toutefois ne diminuerait en rien la probabilité selon laquelle le Pater se trouve historiquement plus à sa vraie place dans Luc que dans Matthieu.

En outre, à supposer que le Pater eût déjà été enseigné une première fois, on comprendrait difficilement pourquoi les disciples demanderaient à nouveau à Jésus de leur enseigner une prière, tout comme si la précédente ne suffisait pas. Certains, il est vrai, prétendent qu'il s'agit seulement de quelques disciples, absents lors du premier enseignement, ou bien de nouveaux disciples. On peut leur rétorquer qu'ils attribuent à ces disciples des propos pour le moins fort surprenants : ils leur font demander au Seigneur de leur apprendre à prier « comme Jean l'a appris à ses disciples », au lieu de lui demander tout simplement de répéter la prière déjà enseignée à la foule ou à certains d'entre eux, ce qui serait plus naturel et plus compréhensible. Par contre, une considération attentive du texte de Luc porte à croire que la demande y est formulée pour la toute première fois. Non seulement il n'y a aucune allusion à un enseignement précédent, mais de plus, comme on vient de le dire, on comprendrait mal pourquoi l'exemple de Jean-Baptiste serait évoqué. Toutes ces raisons semblent indiquer que l'enseignement du Pater n'a pas encore eu lieu ; elles plaident en faveur d'un enseignement unique et, par conséquent, postulent qu'il n'y ait eu à l'origine qu'une source commune [57].

Une autre question se pose encore : celle de savoir si les *deux recensions actuelles utilisent une seule source* (orale ou écrite) *ou plusieurs*. Comme la prière a été prononcée à l'origine en araméen, ou dans un dialecte hébreu parlé en Palestine, on peut imaginer un grand nombre d'hypothèses, — presque autant que pour la « question synoptique » —, pour expliquer nos deux recensions. Voici les principales, en particulier pour ce qui regarde l'invocation elle-même.

1) Les deux recensions du Pater ont pu se développer indépendamment l'une de l'autre à partir d'une *source unique, araméenne* (= Sa). Les divergences seraient alors à attribuer à l'une ou à l'autre de ces recensions, ou bien à toutes les deux (cf. schéma nr. 1).

---

utique commendaret *potius initium ministerii publici* (le commencement du ministère publique de Jésus) quam eius finem » (o.c., *Supplementum*, p. 10). « Quid veri momenti sciremus, si sciremus historicum locum et tempus ? Multo maioris momenti est locus et tempus quo inspirati hagiographi voluerunt ponere hanc orationem » (ibid., p. 12).

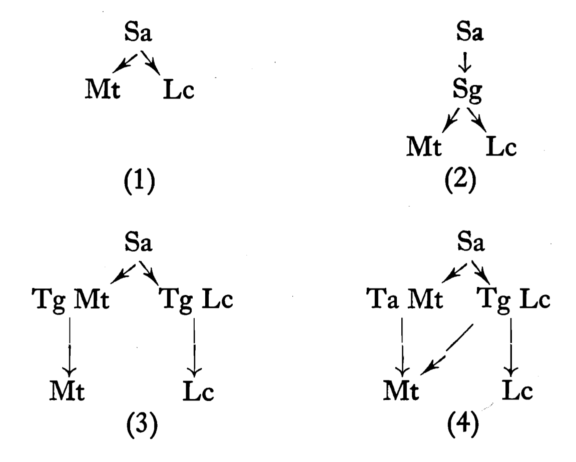
[56] Voir J. Dupont, o.c., 1ère éd., p. 48.

[57] Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 122 : « Es ist vielmehr ... als sicher anzunehmen, dass die beiden Fassungen auf eine letzte Grundlage zurückgehen. - Damit ist aber auch bereits die Meinung abgelehnt, Jesus habe den Jüngern dieses Gebet zweimal vorgetragen ». - M. Zerwick, o.c., pp. 46. 57.

2) Les deux recensions ont pu parcourir la même voie, même après la traduction grecque de la source araméenne : *source grecque unique* (= Sg) (cf. schéma nr. 2).

3) Une autre possibilité serait l'existence de *deux traditions grecques* (= Tg) *indépendantes* (orales ou écrites), chacune étant toujours basée pour sa part sur la source araméenne unique (cf. schéma nr. 3).

4) Enfin, on peut imaginer qu'il existait *une tradition grecque* (orale ou écrite) du Pater de Luc (= Tg Lc) et *une tradition araméenne* (orale ou écrite) de Matthieu (= Ta Mt) ; ces traditions auraient donné plus tard les deux recensions actuelles, avec cette particularité toutefois qu'entre le Matthieu grec et la tradition grecque de Luc, il y aurait eu des rapprochements de vocabulaire dans la rédaction finale du texte (cf. schéma nr. 4).



Un grand nombre d'auteurs optent non seulement pour *un enseignement unique*, mais aussi pour *un seul texte commun* à partir duquel se seraient développées les deux invocations différentes ; texte commun qui devrait être nécessairement en grec [58], sans quoi on ne pourrait expliquer les coïncidences de vocabulaire entre elles [59]. Mais une fois admise une seule source, araméenne ou grecque, à qui faut-il attribuer les divergences que présente l'invocation elle-même ?

---

[58] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 312 ; J. ALONSO DÍAZ, art. cit., p. 66.

[59] Que l'on pense, par exemple, à ἐπιούσιος qui n'est attesté ni dans le N. T. ni dans les LXX ; voir ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, col. 489. - A. PLUMMER, *Lord's Prayer*, dans *Dictionary* ... HASTINGS, III, 141. - J. ALONSO DÍAZ, art. cit., p. 66 : « Este argumento en favor de la dependencia de una fuente traducida ya al griego, se fortifica en el caso de la palabra epiousion ... ¿ es creible que dos traductores, traduciendo independientemente del arameo una palabra o un giro, coincidiesen en escoger la misma palabra griega tan peregrina ? »

2. Certains exégètes mettent au compte de Matthieu ce qui dans cette prière ne se rencontre pas dans le troisième évangile, que l'évangéliste ait développé lui-même la prière prononcée par Jésus, se conformant en cela à l'usage juif, ou qu'il ait emprunté sa formule à la liturgie judéo-chrétienne [60]. En conséquence, quelques auteurs soutiennent catégoriquement que c'est *Luc* qui *présente le texte original*, surtout parce qu'il est plus court [61]. Un des principaux arguments invoqués est la prédilection de Matthieu pour la formule « qui es aux cieux », formule qui ne se trouve que deux fois dans les autres synoptiques [62].

3. D'autres auteurs, par contre, refusent un tel raisonnement. Ils se basent sur les omissions de la formule mentionnée par Luc, pour donner la priorité à l'invocation de *Matthieu*. Pour eux, c'est ce dernier qui *paraît fournir la formule primitive et originale* [63]. C'est *Luc* donc qui *a abrégé*,

---

[60] W. HAUPT, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, p. 85. - H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, p. 132. - A. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 48. - J. WEISS, et W. BOUSSET, o.c., p. 277. - F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, p. 149. - C. G. SHEWARD, *The Lord's Prayer*, p. 120. - DALMAN, *WJ*, p. 303. - T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, p. 168. Id., *The Lord's Prayer*, pp. 103 ss. - J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, p. 155. - H. GREEVEN, o.c., p. 77 : « Jedenfalls scheint Mt., 6, 9... eine Weiterbildung nach Analogie jüdischer Sitte zu sein ... » - H. SCHÜRMANN, o.c., p. 21 : « Das gemeinsame Beten der palästinischen Gemeinden rief nach dieser Verdeutlichung, die zudem Stil jüdischen Betens entsprach ». - R. E. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, p. 177 : « ...may have been the work of the liturgy » ; mais cf. p. 182, note 31.

[61] A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, p. 96¹. - A. H. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, p. 76. - T. H. ROBINSON, *The Gospel of Matthew*, p. 50. - J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 197. Id., *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 122 : « Es ist nicht vorstellbar, dass Lukas dieses Gebet verkürzt hätte, wenn er es in der Mt-Fassung vorgefunden hätte ».

[62] Cf plus bas, p. 201

[63] On peut citer on faveur de cette opinion : G. L. HAHN, *Das Evangelium des Lukas*, II, 85. - J. HENSLER, *Das Vaterunser. Text-und literarkritische Untersuchungen*, pp. 51 ss. - Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, p. 271. - M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 124 ; toutefois Lagrange admet que dans cette invocation le mot « notre » a été ajouté par Matthieu (ibid.). - F. PRAT, o.c., II, 28. - J. HERMANN, *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*, pp. 74 s. - A. DURAND, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 93. - J. LEBRETON, o.c., p. 69. - P. DAUSCH, o.c., p. 123 s. - D. BUZY, o.c., p. 75. - A. VALENSIN et J. HUBY, *Évangile selon saint Luc*, p. 218. - R. GINNS, *St. Luke*, p. 954. - A. JONES, *St. Matthew*, p. 863. - J. DUPONT, o.c., p. 47 ss. - J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 81. - M. DROUZY, art cit., p. 120. - K. STAAB, *Das Evangelium nach Markus und Lukas*, p. 72. - E. OSTY, *Évangile selon saint Luc (BJ)*, p. 1369, note c. - J. ALONSO DÍAZ, art. cit., pp. 68 s. - S. GAROFALO, o.c., p. 14. - M. ZERWICK, o.c., pp. 57. 58 ; Supplementum, pp. 10. 11. - C. SPICQ, o.c., p. 66, note 1.

De même E. KLOSTERMANN et W. BAUER (*Die Evangelien*, p. 199) ont mis en doute l'originalité de la formule donnée par Luc. N. GELDENHUYS reconnaît comme possible que Luc ne nous donne pas toute la prière (*Commentary on the Gospel of Luke*, p. 318).

suivant en cela son habitude de se borner à l'essentiel, surtout dans un cas comme celui-ci, où il s'agit d'une prière bien connue.

4. D'autre enfin tâchent d'expliquer les divergences des deux prières par *deux traditions* différentes : deux traditions très anciennes remontant à l'époque apostolique, l'une palestinienne, l'autre hellénistique, qui auraient respectivement donné naissance à la forme matthéenne et à la forme lucanienne. C'est la récitation du Pater, dans ces deux communautés chrétiennes différentes, qui aurait introduit des modifications textuelles, en relation avec l'usage local et liturgique [64].

* * *

Cet aperçu sommaire d'opinions si diverses nous permet d'entrevoir les difficultés que présente le problème de l'invocation du début du Pater dans les deux recensions. La tentative d'expliquer les divergences par l'existence de deux traditions différentes semble être particulièrement intéressante.

Au lieu de développer et de discuter les arguments, proposés pour chacune de ces opinions, on peut aborder ce problème par un autre biais ; il consiste non plus à se baser sur le texte actuel des deux recensions, pour voir ce que l'une a pu ajouter, ou l'autre omettre, mais à chercher laquelle des deux formules a le plus de probabilité d'être la formule originale, c'est-à-dire d'avoir été prononcée par le Seigneur lui-même. Ensuite seulement on verra quels facteurs et quelles circonstances ont pu pousser un évangéliste à adopter ou à reproduire une formule différente.

D'ailleurs, *le fait* de la prière chrétienne sous le vocable « Abba », ne dépend absolument pas de la solution que l'on adopte à l'égard du problème, à savoir quelle a été exactement la formule originale de l'invocation qui commence le Pater. *Car ce fait est prouvé par les deux textes de Paul* qui ont été mentionnés. Ils établissent indubitablement que les chrétiens invoquaient Dieu comme « Abba ». Certes, on peut tâcher d'expliquer par quelle voie les premiers chrétiens sont arrivés à l'usage du mot « Abba », mais tout cela n'est que d'une importance secondaire.

---

[64] Se sont plus ou moins prononcés pour une telle solution : B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke*, p. 176. - A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, p. 297. - K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 144 : « ...von Anfang an zwei Fassungen ... So wie Lukas das Vaterunser mitteilt, wird es in seiner Kirche gebetet worden sein ». - K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, p. 34 : « ...der dem Mt-Evangelium eigene Sprachgebrauch „ Vater im Himmel " (ist) nicht Sprachbesonderheit des Evangelisten, sondern seiner Tradition ». - H. SCHÜRMANN, p. 20 s. - H. VAN DEN BUSSCHE, *Het Onze Vader*, p. 295 : « De beide evangelisten geven het Onze Vader weer, niet zoals het uit Jezus' mond gehoord werd, *maar zoals het in hun tijd gebeden werd in een of andere hun* bekende kerkgemeenschap ». - B. M. F. VAN IERSEL, *' Der Sohn ' in den synoptischen Jesusworten*, p. 98. Voir aussi J. DE FRAINE, *Oraison Dominicale*, col. 792.

§ 2. *Quelle a été l'invocation enseignée par Jésus aux disciples,* אַבָּא ou אֲבוּנָן דִּבְשְׁמַיָּא ?

1. אַבָּא

Assurément pour ceux qui ont opté en faveur de la première hypothèse (§ 1, nr. 1), le problème revêt une importance moindre encore, Jésus ayant pu employer une fois אַבָּא et une autre fois אֲבוּנָן. Mais plusieurs partisans de la seconde (§ 1, nr. 2) et de la quatrième explication (§ 1, nr. 4), et quelques autres encore, pensent que notre Seigneur a enseigné à dire « Abba » [65]. En faveur de cette opinion, on pourrait invoquer le témoignage de Luc, étant donné que son invocation, πάτερ, semble provenir d'un אַבָּא ; c'est ce que fait H. Van den Bussche [66] et d'autres avant lui (Easton, Manson, Leipoldt). Mais on pourrait surtout insister sur le témoignage de la première communauté chrétienne qui, selon Gal 4, 6 et Rom 8, 15, priait en disant « Abba ». Ces deux textes ne constituent-ils pas *une réminiscence de la forme originale* de l'invocation par laquelle commençait le Pater enseigné par le Seigneur ?

Cette explication, établie en vertu d'une logique très claire et qui tient compte de plusieurs faits, paraît séduisante. Elle se heurte cependant à quelques difficultés. Nous avons constaté, dans la partie précédente que l'invocation «Abba» était la prière de Jésus. Lui seul priait ainsi (p. 183 s.). Bien plus, c'est seulement avec une grande réserve qu'il employait dans ses enseignements le nom de « son » Père et ce n'est que vers la fin de son ministère qu'il commence à en parler plus ouvertement. Il établissait une distinction très nette, qui ne connaît aucune exception, entre les énonciations qui concernent sa propre position vis-à-vis du Père et celles qui concernent la position des disciples. Il disait « mon Père », « votre Père », mais jamais « notre Père ». Par conséquent, prétendre qu'il leur a appris à prier en disant « Abba », les associant ainsi à sa propre position, et cela, au plus tard dès le commencement de la seconde moitié de son ministère, serait difficilement conciliable avec les réserves manifestes de Jésus sur ce point. Même Jean, dans le discours après la Cène, ne présente

---

[65] Fr. X. Reitmayr, *Commentar zum Briefe an die Römer*, p. 415 : « Mit Abba hatte er (= Christus) auch die Jünger beten gelehrt ». - A. Bisping, *Erklärung des Briefes an die Römer*, p. 247. - L. Klofutar, *Commentarius in epistolam S. Apostoli Pauli ad Romanos*, p. 127 : « voce Abba etiam discipulos suos docuit orare ». - B. S. Easton, o.c., p. 176. - P. Fiebig, *Das Vaterunser*, p. 64 : « Jesus hat wahrscheinlich nur « abba » gesagt .. ». - J. Leipoldt, *Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen*, p. 159. - T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, p. 168 : « The word which Jesus used in speaking to God, and which He taught His disciples to use, is the Aramaic word abba ». Id., *The Teaching of Jesus*, p. 331. Id., *The Lord's Prayer*, pp. 104 ; 436 s. ; 438[3] ; de même H. Schürmann, H. van den Bussche, H. N. Ridderbos, J. Kürzinger ; cf. plus haut, p. 181[2], 182[3].

[66] *Het Onze Vader*, pp. 303. 308 s.

l'union des fidèles avec Jésus-Christ que comme une réalité future, et c'est seulement après la Résurrection que cet évangéliste présente Jésus comme parlant, dans un certain sens, d'un Père « commun » (Jn 20, 17).

En enseignant le Pater aux disciples, Jésus a certainement eu le désir d'être compris. Tout en leur infusant un esprit nouveau, Jésus a préféré se servir d'expressions existant déjà, auxquelles les disciples étaient habitués: de fait, toutes les formules sont juives. L'invocation « Abba », dont nous connaissons le sens exclusivement profane et familial, ne pouvait guère se trouver en tête du Pater ; elle représentait en effet, nous l'avons vu, une telle innovation, que les disciples en auraient été vraisemblablement scandalisés. Si Jésus avait éprouvé le besoin de se justifier à leur égard, la première fois qu'il s'en servit lui-même pour s'adresser à son propre Père, comment aurait-il pu leur dire de l'employer à leur tour, et cela sans un seul mot d'explication, comme la chose la plus naturelle du monde ?

Toutes ces raisons, prises ensemble, rendent difficilement acceptable le fait que Jésus ait employé le mot « Abba » en enseignant le Pater. Ni la recension de Luc, ni le témoignage de Paul, Gal 4, 6 et Rom 8, 15, ne s'y opposent : nous avons vu quelle pouvait être l'origine de la prière « Abba » dans les deux textes de Paul ; quant à Luc, rien ne prouve qu'il ne représente pas simplement la tradition de l'église locale.

2. אֲבוּנַן דְבִשְׁמַיָּא

L'invocation πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς de Matthieu retraduite en hébreu donne אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם ; mais c'est plutôt la formule araméenne qui y est sous-jacente: אֲבוּנַן דְבִשְׁמַיָּא [67]. Une formule analogue, qui toutefois n'est pas une invocation, se trouve dans Targ. Y. Dt 32, 6 : « הֲלָא הוּא אֲבוּכוֹן דְבִשְׁמַיָּא (N'est-ce pas lui votre Père qui est aux cieux) ». Si l'A. T. ignore ce rapprochement des mots « Père » et « ciel », il y a des exemples dans lesquels le ciel est mis en relation avec Yahvé [68]. En tout cas cette désignation ne semble pas avoir été étrangère au Judaïsme palestinien. Bien qu'elle ne soit pas attestée avant la fin du premier siècle de notre ère, il est cependant très probable qu'elle avait déjà cours au temps de Jésus et même avant lui [69]. En effet, les Rabbins, se basant sans doute sur une tradition antérieure, ajoutaient très fréquemment cette épithète au nom de Dieu, bien qu'ils ne

---

[67] Voir C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, p. 161.

[68] Job 22, 12 : « Dieu n'est-il pas au plus haut des cieux » ; Ps 2, 4 : « Celui qui siège dans les cieux » ; 102, 20 : « Yahvé ... des cieux a regardé la terre » ; Is 66, 1 : « Ainsi parle Yahvé : le ciel est mon trône » ; cf. Ps 115, 3.

[69] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 210 s. - A. H. MCNEILE, o.c., p. 57. - D. BUZY, o.c., p. 77. - C. SPICQ, o.c., p. 48 : « Il est possible que notre Seigneur Jésus-Christ ait trouvé cette locution en usage dans le culte synagogal ou la langue religieuse de ses contemporains ».

l'emploient que très rarement dans les prières [70]. Jésus ne l'emploie jamais dans ses entretiens avec son Père [71]. Rien ne s'oppose cependant à ce qu'il en ait fait usage en d'autres circonstances [72]. Mais, tandis que Marc et Luc ne la présentent qu'exceptionnellement, Matthieu manifeste pour elle une prédilection toute particulière puisqu'il la mentionne vingt fois [73].

Luc a-t-il donc supprimé cette circonlocution ou Matthieu l'a-t-il ajoutée en se laissant influencer soit par l'usage juif soit par celui de la communauté judéo-chrétienne ? Étant donné son emploi relativement fréquent dans le premier évangile par rapport aux autres synoptiques, il est possible de songer à une addition [74]. Mais il est également possible et même probable que, pour sa part, Luc l'évite ou même l'élimine, la remplaçant par d'autres expressions [75].

Mais *dans le Pater d'après Matthieu*, plusieurs raisons portent à croire qu'elle y est *probablement primitive* ou tout au moins antérieure à la formule de Luc. Il est naturel qu'en voulant enseigner une prière à ses disciples Jésus se soit servi des termes juifs traditionnels, familiers aux disciples. Tout en donnant à la prière un esprit nouveau, Jésus n'était pas obligé pour cela de renouveler les formules. On le sait : l'esprit de la prière ne dépend pas des formules que l'on emploie. Si en Mt 23, 9, notre Seigneur déclare : « N'appelez personne votre 'Père' sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste », il était naturel de faire intervenir ce titre également dans la prière. Certes, dans la prière, une telle précision semble moins

[70] Cf plus haut, p. 94.

[71] Voir aussi DALMAN, *WJ*, p. 157. D'ailleurs l'omission allait de soi, du moment que l'épithète en question avait précisément pour but de distinguer le père au sens physique (Abba) du Père au sens métaphorique (Dieu).

[72] L'avis de G. SCHRENK nous semble très juste : « Ohne die Frage pedantisch-biographisch lösen zu wollen, können wir sagen : Jesus wird sowohl „ Vater " wie „ Vater in den Himmeln " gesagt haben. Wie oft es in den Texten authentisch ist, steht dahin » (art. p. 986).

[73] Cf. Mc 11, 25 ; Lc 11, 13 ; Mt 5, 16. 45. 48 ; 6, 1. 9. 14. 26. 32 ; 7, 11. 21 ; 10, 32. 33 ; 12, 50 ; 15, 13 ; 16, 17 ; 18, 10. 14. 19. 35 ; 23, 9. Certains exemples se réfèrent au Christ, les autres aux disciples. Voici les différentes formules :

— ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (Mt 7, 21 ; 10, 32. 33 ; 12, 50 ; 16, 17 ; 18, 10. 19).

— ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος (Mt 15, 13 ; 18, 35).

— ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (Mt 5, 16. 45 ; 6, 1. 9 ; 7, 11 ; 18, 14 ; Mc 11, 25).

— ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐρανῖος (Mt 5, 48 ; 6, 14. 26. 32 ; 23, 9).

— ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (Lc 11, 13).

Excepté ce dernier exemple, où pourtant la Vg. lit « Pater *vester* » (voir aussi Mt 7, 11 : ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει), l'expression en question est toujours accompagnée d'un suffixe pronominal.

[74] H. SCHÜRMANN (o.c., p. 19, note 28) la croit certainement ajoutée en Mt 6, 14 et 12, 50.

[75] J. HENSLER (o.c., p. 52), J. DUPONT (o.c., p. 49, note 1), G. SCHRENK (art. cit., p. 985 s.), H. SCHÜRMANN (l.c.), en donnent quelques exemples : Lc 6, 35. 36 ; 11, 13.

nécessaire, puisqu'il ne peut y être question que du Père céleste. Mais, le Judaïsme, vraisemblablement déjà au temps de Jésus, était accoutumé à faire usage de cette formule, parfois même dans les prières. Jésus a donc pu ajouter ce complément simplement en adoptant l'usage traditionnel de ses auditeurs. Matthieu paraît donc avoir respecté et conservé littéralement l'invocation primitive, telle qu'elle semble avoir été prononcée par Jésus.

Les deux seuls emplois de la formule que l'on trouve dans les deux autres synoptiques (Lc 11, 13 ; Mc 11, 25) confirment tout particulièrement cette interprétation. Selon le P. Dupont [76] et le P. Zerwick [77], Lc 11, 13 (« ... *le Père du ciel* donnera l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient ») est un phénomène d'inclusion, propre au style des Sémites. Or J. Dupont signale une inclusion identique à l'intérieur même du Pater dans l'expression : « ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» (Mt 6, 10), qui en termine la première partie. Quant au texte de Mc 11, 25 (« Et quand vous êtes debout en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez, afin que votre Père qui est dans les cieux (ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) vous pardonne aussi vos offenses »), parallèle à celui de Mt 6, 14, il montre clairement que l'expression de Matthieu était connue de Marc. En outre les deux passages traitent de la prière, voire pour Luc dans le contexte immédiat du Pater ; dans Marc comme dans Luc, il s'agit du seul texte offrant l'expression : « Père qui est dans les cieux » : autant d'arguments singulièrement persuasifs en faveur de la formule matthéenne.

Si l'on accepte l'originalité de Matthieu, *comment alors expliquer la formule brève de Luc* ? L'a-t-il créé lui-même ou empruntée à l'usage de la communauté ? On sait combien les prières ou les formules liturgiques sont généralement respectueuses de la tradition. Le texte du Pater de Luc, avant d'être mis par écrit, avait certainement vécu longuement dans la tradition orale de la communauté. Celle-ci semble avoir joué un rôle fort important dans la formation des deux recensions divergentes du Pater. Probablement déjà très tôt, alors que l'on gardait encore une certaine liberté dans la récitation du Pater, *deux traditions* se sont formées, l'une *judéo-chrétienne* et l'autre *gréco-chrétienne*, ayant toutes les deux une source unique : le Pater enseigné par le Seigneur. Si dans la tradition des judéo-chrétiens la conservation de la forme primitive était assez facile, dans celle des gréco-chrétiens bilingues, de légères modifications ont dû forcément se produire. Comme nous l'avons vu, plusieurs auteurs croient à l'existence d'une double tradition, même certains de ceux qui voient dans Gal 4, 6 et Rom 8, 15 une allusion au Pater de Luc [78]. Les accommodations ont été faites assez

---

[76] L.c.

[77] O.c., Supplementum, p. 10.

[78] J. Hastings, *Acts and Romans I-VIII*, p. 471. - Th. Zahn et F. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Galater*, p. 206[90]. - H. Lietzmann, *An die Römer*, p. 83. - J. M. Creed, o.c., p. 157.

probablement dans la tradition gréco-chrétienne. La longue invocation juive pouvait sembler n'ajouter rien de substantiel. On l'a remplacée par l'invocation grecque : πάτερ. Dans cette communauté bilingue, elle pouvait d'ailleurs aussi bien prendre la forme : ἀββᾶ ὁ πατήρ. Le témoignage des épîtres aux Galates et aux Romains ne favorise-t-il pas une telle conclusion ?

* * *

L'invocation, telle qu'elle se présente dans Matthieu, est une traduction littérale de l'expression araméenne : אֲבוּנָן דְבִשְׁמַיָּא [79] et plusieurs raisons inclinent à croire que c'est dans cette forme qu'elle a été enseignée par notre Seigneur. Celle de Luc a, par contre, subi l'influence de l'usage gréco-chrétien (cf. Gal 4, 6 ; Rom 8, 15). Cet évangéliste présente simplement πάτερ, tout comme il le fait pour la prière de Jésus à Gethsémani. Chacun des évangélistes semble reproduire sa tradition locale : ces traditions sont toutes deux très anciennes. S'il convient de retenir le texte de Matthieu, en revanche c'est le contexte du Pater de Luc qui paraît le plus probable.

Tandis que les versions ne rendent pas de façon constante l'invocation de Luc, elles gardent fidèlement celle de Matthieu [80] ; et l'Église dès le début, a toujours préféré la formule de Matthieu, comme l'atteste la Didachè (8, 2 : πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ), qui conserve tant de formules archaïques.

ART. III. LA PLACE DE DIEU LE PÈRE DANS LA PRIÈRE DE LA PREMIÈRE COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

Il nous reste à parcourir les lettres de Paul et les autres écrits du N. T. pour y constater *l'importance* tenue par le Père dans la prière chrétienne et pour établir *l'originalité* de cette prière par rapport à la prière juive.

La statistique montre que le mot « Père », appliqué à Dieu, revient 44

---

[79] Selon certains auteurs, le texte de Matthieu pourrait aussi provenir d'un אַבָּא ; ainsi l'ont pensé : DALMAN, *WJ*, p. 157 : « Selbst in das Hebräische der Mischna ist diese aramäische Redeweise eingedrungen. Dort sieht man auch, dass auch im Namen mehrerer Kinder אַבָּא gesagt werden konnte, welches dadurch den Wert von „ unser Vater " gewann ». - E. NESTLE, *Lord's Prayer*, dans *EncB*, III, col. 2819. - J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, p. 55. - A. H. MCNEILE, o.c., p. 77. - P. DAUSCH, o.c., p. 492. - W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 307. - K. G. KUHN, o.c., p. 34. - J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 123. Dalman cite deux exemples de cet usage (o.c., p. 157, note 5) ; cependant lui-même (o.c., p. 157 ; *Jesus-Jeschua*, p. 19) et E. LOHMEYER (*Das Vaterunser erklärt*, p. 20) reconnaissent que dans la prière la formule solennelle אֲבוּנָן דְבִשְׁמַיָּא est beaucoup plus probable.

[80] Voir DALMAN, *WJ²*, p. 296.

fois dans les épîtres de Paul, y compris celle aux Hébreux, tandis que les épîtres catholiques le présentent 24 fois et l'Apocalypse 5 fois.

Le *tableau* suivant rendra plus clair cet exposé :

Rom	—	4 fois : 1, 7 ; 6, 4 ; 8, 15 ; 15, 6.
1 Cor	—	3 fois : 1, 3 ; 8, 6 ; 15, 24.
2 Cor	—	5 fois : 1, 2. 3 (bis) ; 6, 18 ; 11, 31.
Gal	—	4 fois : 1, 1. 3. 4 ; 4, 6.
Eph	—	8 fois : 1, 2. 3. 17 ; 2, 18 ; 3, 14 ; 4, 6 ; 5, 20 ; 6, 23.
Phil	—	3 fois : 1, 2 ; 2, 11 ; 4, 20.
Col	—	4 fois : 1, 2. 3. 12 ; 3, 17.
1 Thes	—	4 fois : 1, 1. 3 ; 3, 11. 13.
2 Thes	—	3 fois : 1, 1. 2 ; 2, 16.
1 Tim	—	1 fois : 1, 2.
2 Tim	—	1 fois : 1, 2.
Tit	—	1 fois : 1, 4.
Philm	—	1 fois : 3.
Heb	—	2 fois : 1, 5 ; 12, 9.
Jac	—	3 fois : 1, 17. 27 ; 3, 9.
1 Pt	—	3 fois : 1, 2. 3. 17.
2 Pt	—	1 fois : 1, 17.
1 Jn	—	12 fois : 1, 2. 3 ; 2, 1. 14. 15. 16. 22. 23 (bis). 24 ; 3, 1 ; 4, 14.
2 Jn	—	4 fois : 3 (bis). 4. 9.
Ju	—	1 fois : 1.
Apoc	—	5 fois : 1, 6 ; 2, 28 ; 3, 5. 21 ; 14, 1.

Voici *les différentes formules* qu'on trouve dans ces textes :

1. πατήρ seul :

— ὁ πατήρ : 1 Jn 3, 1 ; 4, 14 ; cf. Rom 8, 15 ; Gal 4, 6.
— τοῦ πατρός : Rom 6, 4 ; 1 Jn 1, 3 ; 2, 15. 16 ; 2 Jn 3b. 4.
— τοῦ πατρός μου : Apoc 2, 28 ; 3, 5. 21.
— τοῦ πατρός αὐτοῦ : Apoc 14, 1.
— τῷ πατρί : : Col 1, 12 ; 1 Jn 2, 24.
— τὸν πατέρα : Eph 2, 18 ; 3, 14 ; 2 Cor 6, 18 ; Heb 1, 5 ; 1 Pt 1, 17 ; 1 Jn 1, 2 ; 2, 1. 14. 22. 23 (bis) ; 2 Jn 9 ; Jac 3, 9.

2. πατήρ avec Θεός : :

— Θεὸς ὁ πατήρ : 1 Cor 8, 6 ; 2 Thes 2, 16.
— Θεὸς πατήρ : Rom 1, 7 ; 1 Cor 1, 3 ; 2 Cor 1, 2 ; Gal 1, 1. 3 ; Eph 1, 2 ; 6, 23 ; Phil 1, 2 ; 2, 11 ; Col 1, 2 ; 3, 17 (ὁ Θεὸς πατήρ) ; 1 Thes 1, 1 ; 2 Thes 1, 1. 2 ; 1 Tim 1, 2 ; 2 Tim 1, 2 ; Tit 1, 4 ; Philm 3 ; 1 Pt 1, 2 ; 2 Pt 1, 17 ; 2 Jn 3a ; Ju 1.
— ὁ Θεὸς καὶ πατήρ : : Rom 15, 6 ; 1 Cor 15, 24 ; 2 Cor 1, 3 ; 11, 31 ; Gal 1, 4 ; Eph 1, 3 ; 4, 6 ; 5, 20 ; Phil 4, 20 ; Col 1, 3 ; 1 Thes 1, 3 ; 3, 11. 13 ; Jac 1, 27 ; 1 Pt 1, 3 ; Apoc 1, 6.

3. πατήρ avec d'autres déterminations :

— ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν : 2 Cor 1, 3.
— ὁ πατὴρ τῆς δόξης : Eph 1, 17 ; (cf. Rom 6, 4).
— ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων : Heb 12, 9.
— ὁ πατὴρ τῶν φώτων : Jac 1, 17 [81].

Bien que les invocations directes au Père ne soient attestées que dans Gal 4, 6 et Rom 8, 15, plusieurs autres textes révèlent cependant la place toute particulière que le Père tenait dans la prière de la communauté primitive. La première épître de Pierre, dominée dès le début par le thème de la paternité de Dieu, en parle ainsi : « Et si vous invoquez comme Père (εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε) [82] celui qui, sans acception de personne, juge chacun selon ses œuvres, conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre exil » (1, 17). Les premiers chrétiens avaient donc pris l'habitude d'invoquer Dieu comme leur Père. En effet, de nombreuses formules, qui constituent de vraies prières, témoignent que les chrétiens ont non seulement appelé Dieu leur Père, mais qu'ils l'ont aussi invoqué sous ce titre. Ces formules apparaissent le plus souvent au commencement des épîtres, mais on les rencontre également dans le corps et à la fin de ces écrits. Elles revêtent différentes formes : actions de grâces, souhaits, bénédictions, doxologies [83].

---

[81] L'influence de la terminologie juive, ainsi que celle du vocabulaire grec, sur la formation de ces différentes formules n'est pas à nier. Pour s'en rendre compte il suffit de considérer les expressions telles que πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν (אבינו האב הרחמים ; cf. la bénédiction « Ahabah Rabbah » ; Ps 103, 13), πατὴρ τῆς δόξης. Il est compréhensible que Paul, accoutumé à ses anciennes prières juives, se serve du vocabulaire de son milieu. L'étude détaillée de ces rapports serait certainement instructive, mais elle déborderait les limites du présent travail. On peut voir à ce propos : G. Harder, *Paulus und das Gebet*, pp. 29, 33, 63 ss., 88 ss.

Il faut cependant remarquer que Paul et les autres écrivains du N. T., tout en connaissant bien l'usage juif de l'époque quant à l'invocation de Dieu comme Père, ne se servirent pourtant jamais de l'expression אבינו מלכינו.

[82] Le N. T. offre deux traductions de ἐπικαλοῦμαι (cf. E. G. Selwyn, o. c., p. 142) : 1) « appeler » ; « surnommer » (cf. Act 10, 18). - 2) « invoquer » (cf. Act 7, 59 ; Rom 10, 12 ; 2 Tim 2, 22). Dans ce dernier sens ἐπικαλοῦμαι est courant dans les LXX et dans les papyri ; cf. K. L. Schmidt, art. ἐπικαλέω, p. 499 : « Zahlreich sind die Parallelen zu ἐπικαλεῖσται = Anrufen der Gottheit (im Gebet) ». - W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 4e éd., col. 532. Par conséquent, avec M. E. Boismard (*Une Liturgie baptismale dans la Prima Petri*, p. 177), C. Spicq (*Dieu et l'homme*, p. 71, note 3), E. G. Selwyn (l. c.), K. L. Schmidt (art. cit., p. 498), W. Bauer (l. c.), A. Charue (*Première épître de saint Pierre*, p. 447), F. Zorell (*Lexicon Graecum*, col. 486), E. Kühl (*Die Briefe Petri und Judae*, p. 117[1]), nous prenons également ce verbe dans le sens de « invoquer ». D'autant plus que, comme le P. Boismard l'a montré (art. cit. ; cf. p. 182), le texte en question semble faire partie d'une homélie préparatoire au baptême. Et nous savons que le baptême était suivi de la récitation du Pater. C'est donc à l'invocation qui commence le Pater que 1 Pt 1, 17 paraît faire allusion.

[83] Il n'y a pas de doute que ces prières puissent se réclamer d'un héritage juif. La louange est une attitude propre à la prière juive. Les nombreuses allusions

Toutefois *deux faits capitaux et absolument nouveaux* se dégagent de ces diverses formules de la prière chrétienne :

1) A la différence des Juifs, qui dans leurs prières liturgiques invoquaient aussi Dieu comme Père, mais comme Père d'Israël, les chrétiens, « nouvel Israël », invoquent *Dieu comme Père de notre Seigneur Jésus-Christ.*
2) Et ils l'invoquent comme celui qui, en tant qu'il est le Père du Christ, est *aussi leur Père.*

Ce sont là deux aspects dont l'importance est primordiale pour le problème envisagé ici ; il est donc indispensable de nous y arrêter.

§ 1. *Prières adressées à Dieu, considéré comme «Père de notre Seigneur Jésus-Christ ».*

Parmi les diverses bénédictions qu'on trouve dans les écrits du N. T., quatre se réfèrent explicitement au Père de notre Seigneur Jésus-Christ : trois dans les épîtres de Paul et une dans 1 Pt. Deux des textes de Paul, 2 Cor 1, 3 et Eph 1, 3, et celui de 1 Pt 1, 3, présentent une formule identique, formule très solennelle, qui chaque fois ouvre l'épître : « Béni soit le Dieu et *Père de notre Seigneur Jésus-Christ* (εὐλογητὸς ὁ Θεὸς πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) ». Dans le premier texte (2 Cor 1, 3), l'Apôtre ajoute encore : « le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation ». Le quatrième texte se place au cours de l'épître, comme une sorte de parenthèse : « le Dieu et *Père du Seigneur Jésus* — béni soit-il à jamais ! (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ... ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας) — sait que je ne mens pas » (2 Cor 11, 31).

Un autre exemple est offert par l'épître aux Romains. Exhortant ses lecteurs à vivre dans une parfaite concorde, à l'exemple du Christ, l'Apôtre souhaite que la louange commune, celle que tous rendent ensemble à

à la louange de Dieu, surtout les bénédictions et les doxologies, montrent que, sur ce point, le Christianisme est resté fidèle au Judaïsme. « Béni sois-tu, Yahvé », « bénissez le Seigneur », « qu'il soit béni, loué, glorifié ... », « louez Yahvé », etc., telles sont les formules de *bénédictions* bien souvent employées dans la prière juive. (Voir STR.-BILL., II, 310 ; III, 208 s. - J. A. ESCHLIMANN, o. c., p. 88. - A. HAMMAN, *La Prière*, I, 63 ss. ; 290).

L'emploi de la *doxologie* a également des racines profondément juives. Sa forme et son vocabulaire font voir à quel point Paul est resté attaché aux expressions juives. On sait quelle place considérable tient dans l'A. T. l'expression כְּבוֹד יהוה ; sans compter les textes qui invitent à rendre gloire à Yahvé (Ps 29, 1 ; 96, 7 ; 104, 31 ; cf. 66, 2). Dans le N. T. le terme δόξα parait chargé de ces idées vétéro-testamentaires. La formule εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων n'est pas moins juive ; elle correspond à l'expression לעולם ולעולמי עולמים (cf. *Seder Eliahu Rabba*, 7, 13). Les Grecs employaient simplement εἰς τὸν αἰῶνα. Enfin, l'emploi de l'*Amen* (cf. Gal 1, 5 ; Phil 4, 20 ; Eph 3, 21 ; 1 Thes 3, 13), emprunté à la liturgie, suggère que Paul se réfère à des doxologies employées déjà dans les réunions de la communauté.

Dieu, se fasse dans une union complète des cœurs : « Que le Dieu de la constance et de la consolation vous accorde d'avoir les uns pour les autres la même aspiration à l'exemple du Christ Jésus, afin que d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiiez le Dieu et *Père de notre Seigneur Jésus-Christ* (ἵνα ... δοξάζητε τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) » (15, 5-6).

De même, Paul écrit aux Colossiens : « Nous ne cessons de rendre grâces au Dieu et *Père de notre Seigneur Jésus-Christ* (εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ καὶ πατρί τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) pensant à vous dans nos prières » (1, 3).

A ces textes, on peut encore joindre Eph 1, 17, où le contexte fait ressortir que « le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ », c'est bien le Père : « Daigne *le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire* (ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ τῆς δόξης), vous donner un esprit de sagesse et de révélation, qui vous le fasse vraiment connaître ! » [84].

§ 2. *Prières adressées à Dieu, considéré comme « notre Père », en tant qu'il est Père de Jésus-Christ.*

Tout en connaissant l'usage juif, les chrétiens considèrent néanmoins l'invocation de « Père » comme une caractéristique propre à leur foi ; ils invoquent Dieu sous le nom de Père à un titre tout particulier. Si, dans les évangiles, la désignation de Dieu comme « notre Père » (cf. « votre Père » : Mt 5, 16. 45. 48 ; 6, 1 ; etc.) est mentionnée à plusieurs reprises, l'invocation expresse sous ce titre n'apparaît qu'une seule fois (Mt 6, 9) ; par contre, dans les autres écrits du N. T., ce titre revient fréquemment.

C'est que, éclairés par l'Esprit, les premiers chrétiens ont graduellement pris conscience de leur union au Christ, Fils unique de Dieu. Et en vertu de cette union au Christ, Frère aîné (Rom 8, 29), ils se savent dans une relation au Père, semblable à celle de Jésus ; le Père de Jésus-Christ est aussi « leur » Père. Telle est l'idée maîtresse qui domine la pensée des premiers chrétiens : *Dieu est « notre Père », parce qu'il est Père de notre Seigneur Jésus-Christ et c'est seulement parce qu'il est l'un qu'il est l'autre.* Ceci ressort non seulement du fait que, dans les prières, Jésus-Christ est le plus souvent associé au Père [85], mais surtout de la précision apportée par *Paul* : *jamais il n'appelle Dieu « notre » Père sans parler du Christ* dans le contexte [86].

---

[84] Dans Eph 3, 14, certains témoins ajoutent aussi, après le mot « Père », la mention : « de notre Seigneur Jésus-Christ » (cf. MERK).

[85] Cf. 1 Thes 3, 11.13 ; 2 Thes 1, 2 ; 2, 16 ; Gal 1, 3 ; 1 Cor 1, 3 ; 2 Cor 1, 2 ; Rom 1, 7 ; Eph 1, 2 ; 6, 23 ; Phil 1, 2 ; 1 Tim 1, 2 ; 2 Tim 1, 2 ; Tit 1, 4 ; Philm 3.

[86] Cf. 1 Thes 1, 3 ; 3, 11.13 ; 2 Thes 1, 1.(2) ; 2, 16 ; Gal 1, 3.4 ; 1 Cor 1, 3 ; 8, 6 ; 2 Cor 1, 2 ; Rom 1, 7 ; Phil 1, 2 ; 4, 20 ; Col 1, 2 ; Eph 1, 2 ; Philm 3.

1. Plusieurs passages suggèrent que cette vérité a été saisie dans toute sa plénitude à la suite *d'une perception progressive.*

Dans l'adresse de la première lettre aux Thessaloniciens, Paul fait déjà entrevoir la profonde unité du Père et du Seigneur Jésus-Christ, les englobant tous deux dans une même formule, gouvernée par une seule préposition : « à l'Église des Thessaloniciens, qui est en Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ (ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ) » (1, 1). La seconde lettre aux Thessaloniciens offre une formule presque identique, à cette variante près, qu'au nom du Père est ajouté le pronom personnel « notre » : « ... en Dieu *notre Père* et le Seigneur Jésus-Christ » (1, 1). C'était faire déjà soupçonner que le Père auquel le Christ est uni par nature, est aussi « notre » Père.

Au cours de ces deux mêmes lettres, on rencontre encore d'autres exemples où les termes « notre Père » et « notre Seigneur » sont tout *simplement juxtaposés.* Ainsi, dans la première, l'Apôtre souhaite « *que Dieu lui-même, notre Père, et notre Seigneur Jésus* (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησους) aplanissent notre chemin jusqu'à vous. Et vous, que le Seigneur vous fasse croître et abonder dans l'amour ... qu'il affermisse ainsi vos cœurs dans une sainteté sans reproche devant Dieu, notre Père, lors de l'Avènement de notre Seigneur Jésus ... » (1 Thes 3, 11-13). Cette même invocation « notre Père et notre Seigneur » revient dans la seconde lettre, le Père étant cette fois nommé en second lieu : « *Que notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, ainsi que Dieu notre Père* (ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησους Χριστὸς καὶ (ὁ) Θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν), qui nous a aimé et nous a donné, par grâce, consolation éternelle et heureuse espérance, consolent vos cœurs et les affermissent en toute bonne œuvre et parole » (2 Thes 2, 16).

D'autres assertions semblent marquer *un progrès* notable, telles les invocations présentées sous forme de souhaits au commencement des épîtres. 1 Thes 1, 1, ne dit que : « χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη » [87]. 2 Thes 1, 2, ajoute les noms du Père et du Seigneur Jésus-Christ comme source des biens souhaités : « ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς [88] καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ». L'épître aux Galates (1, 3) offre la même formule en ajoutant cependant le pronom personnel ἡμῶν au nom du Père [89] ; et c'est sous cette forme (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) qu'on la rencontre ensuite (1 Cor 1, 3 ; 2 Cor 1, 2 ; Rom 1, 7 ; Phil 1, 2 ; Eph 1, 2 ; Philm 3) [90].

---

[87] Dans l'expression χάρις on reconnaît la salutation grecque χαίρειν (cf. Jac 1, 1), chez saint Paul toujours transformée en χάρις et devenue salutation chrétienne. L'autre terme, εἰρήνη, est la salutation des Hébreux, שָׁלוֹם, au contenu si riche ; cf. S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. I ad IV*, p. 17.

[88] Plusieurs témoins, dont א, A, K, G, lat, sy, ont la formule πατρὸς ἡμῶν.

[89] Plusieurs témoins (P[46], B, 1739, etc.) appliquent ce pronom au Seigneur.

[90] Avec des variantes, on trouve cette formule encore dans : Tit 1, 4 et dans Col 1, 2, qui omet : « et le Seigneur Jésus-Christ ». Dans les deux lettres à Timothée, le mot ἔλεος est intercalé entre χάρις et εἰρήνη (1 Tim 1, 2 ; 2 Tim 1, 2). De

Mais comment faut-il traduire cette formule ? En raison de la préposition ἀπό, qui introduit les deux noms suivants, on traduit généralement : « A vous, grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ ». C'est le sens adopté par la Vulgate et les anciennes versions. Jésus est ainsi placé sur le même plan que le Père. Le P. Viard exclut même positivement l'autre traduction : « de par Dieu qui est notre Père et celui du Seigneur Jésus-Christ » [91]. Cependant, comme le remarque S. Lyonnet, philologiquement, elle est possible [92]. En nous plaçant de la sorte à côté du Seigneur Jésus-Christ dans nos rapports au Père, elle laisse percer la conviction naissante chez les premiers chrétiens et explicitement formulée par saint Paul (cf. Rom 8, 29), d'avoir un Père commun avec le Frère aîné, Jésus-Christ.

En effet, avec la seconde lettre aux Corinthiens, cette interprétation ne semble plus pouvoir être mise en doute. Au souhait de la grâce et de la paix de par Dieu, notre Père et (celui) du Seigneur Jésus-Christ (2 Cor 1, 2), fait immédiatament suite une bénédiction, qui loue le Père et nous fait comprendre que ce Père, nommé « notre Père », est précisément « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (1, 3). Non seulement le donné philologique, mais le contexte lui-même inclinent à admettre cette deuxième possibilité d'interprétation. Telle est aussi l'opinion du P. Spicq qui écrit à propos de 2 Cor 1, 3 : « la première partie du verset autorise à préciser la traduction du v. 2 : Dieu, Père de Jésus-Christ » [93].

La lettre aux Éphésiens présente un cas analogue : la doxologie par laquelle commence cette lettre (1, 3) indique que le Père, mentionné dans le souhait initial (1, 2), est « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ».

Dieu est donc Père de Jésus-Christ et, dans la même ligne, il est également « notre » Père. Frères du Christ, nous sommes par lui et en lui fils du même Père. Telle est la foi, entièrement nouvelle, de la première communauté chrétienne ; c'est elle qui explique pourquoi la mention « notre Père » évoque immédiatament chez l'Apôtre la pensée de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est elle aussi, en dernière analyse, qui fait comprendre que Dieu ne peut pas être pensé comme « notre » Père en dehors de Jésus-Christ. Dès lors, on saisit mieux pourquoi Paul invite à s'adresser au Père « par Jésus-Christ ».

2. A la lumière de ces constatations, jetons encore un coup d'œil sur d'autres prières adressées au Père. Le P. Lyonnet le relève judicieusement :

---

même, 2 Jn 3, présente une salutation analogue : « Avec nous seront grâce, miséricorde, paix, de la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, en vérité et amour ». La salutation finale de l'épitre aux Éphésiens en diffère davantage : « Paix aux frères, et charité avec foi (ἀγάπη μετὰ πίστεως) de la part de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ ! » (6, 23).

[91] *Épître aux Romains*, p. 28.

[92] O. c., pp. 17 s.

[93] *Deuxième épître aux Corinthiens*, p. 308.

« chez Paul invariablement la prière s'adresse à Dieu le Père. Parfois la personne n'est point précisée, mais le contexte indique clairement qu'il s'agit de Dieu le Père » [94].

L'Apôtre aime à joindre au salut initial l'assurance de ses prières et *des actions de grâces* au profit de la communauté à laquelle il s'adresse, sauf, pour des raisons obvies, en 2 Cor, où l'action de grâces est remplacée par une bénédiction pour des faveurs accordés à Paul lui-même, et en Gal, où elle est simplement omise, voire remplacée par un « je m'étonne ». Aux chrétiens de Thessalonique Paul écrit : « Nous rendons grâces (εὐχαριστοῦμεν) à Dieu à tout moment pour vous tous quand nous faisons mémoire de vous dans nos prières. Nous nous rappelons sans cesse *en présence de notre Dieu et Père* (ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν) l'activité de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance, qui sont l'œuvre de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Thes 1, 3). Ailleurs, l'Apôtre souligne le rôle du Christ : « Et quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours *au nom du Seigneur Jésus* (ἐν ὀνόματι Κυρίου Ἰησοῦ) [95], rendant par lui grâces au Dieu Père (εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ) » (Col 3, 17). Et les Ephésiens sont exhortés à « rendre grâces, en tout temps et à tout propos, à Dieu le Père, *au nom de notre Seigneur Jésus-Christ* (ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καὶ πατρί) » (5, 20).

Une telle action de grâces est l'apogée de la prière chrétienne ; elle exprime la nouvelle *attitude de l'homme, devenu frère de Jésus et, par lui, fils du Père.*

C'est là, au reste, une attitude constante chez saint Paul, un trait caractéristique de son âme d'Apôtre : il ne se lasse pas de prier, de rendre grâces (Phil 1, 3 ; Rom 1, 8 ; 1 Cor 1, 4). Lui-même le dit : « Je ne cesse de rendre grâces » (Eph 1, 16 ; cf. Col 1, 9 ; 1 Thes 1, 2 ; 2, 13 ; 2 Tim 1, 3) ; et il le fait « à tout moment » (Col 1, 3 ; 1 Cor 1, 4 ; 2 Thes 1, 3 ; 2, 13 ; Philm 4 ; cf. 2 Thes 1, 11), « nuit et jour » (1 Thes 3, 10 ; 2 Tim 1, 3). Les motifs de ces actions de grâces sont multiples, mais l'objet principal et dernier est toujours la gloire de Dieu. Ainsi remercie-t-il Dieu pour la grâce de sa vocation à l'apostolat (1 Tim 1, 12), pour ses collaborateurs (cf. 2 Cor 8, 16) ; pour ses fidèles, de ce que Dieu les a choisis (2 Thes 2, 13), de ce qu'ils ont accueilli la Parole de Dieu (1 Thes 2, 13), « de ce qu'on publie leur foi dans le monde entier » (Rom 1, 8), c'est-à-dire autant de manifestations de la gloire de Dieu, coïncidant avec l'accomplissement de ses desseins de salut.

Cette attitude d'action de grâces, il voudrait aussi l'instaurer dans la communauté. La fréquence avec laquelle le verbe εὐχαριστεῖν et son synonyme χάρις reviennent sous sa plume montre à quel point l'Apôtre en était

---

[94] *La sotériologie paulinienne,* p. 842.

[95] Sur la signification de la formule « au nom du Seigneur Jésus », cf. plus bas, pp. 229 s.

pénétré et combien il voudrait répandre cette attitude aussi chez les fidèles [96]. L'action de grâces devrait être l'expression de leur nouvelle existence car, au dire de l'Apôtre, ils doivent vivre dans l'action de grâces : « εὐχάρισοι γίνεσθε » ! (Col 3, 15). Il la présente comme un devoir (1 Thes 5, 18 ; 2 Thes 1, 3 ; 2, 13 ; cf. Rom 1, 21) ; il conseille de s'y adonner toujours : « En tout temps ... rendez grâces à Dieu (εὐχαριστοῦντες πάντοτε) » (Eph 5, 20) ; de l'exercer à propos de tout : « En toute condition soyez dans l'action de grâces (ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε) » (1 Thes 5, 18 ; cf. Col 3, 17 ; 1 Cor 10, 31). Un état constant de gratitude [97], une action de grâces continuelle et perpétuelle, devraient donc marquer la vie chrétienne.

A ces prières d'action de grâces, on peut joindre quelques *doxologies*. Elles, aussi, sont adressées plus d'une fois à Dieu en tant que « Père ». La foi des premiers chrétiens en la paternité de Dieu, Père de Jésus et « leur » Père, y a trouvé un de ses moyens d'expression favoris. En particulier, la solennité de certaines prières, parfois leur forme stéréotypée, et le fait de joindre constamment le nom de Seigneur à celui du Père, et cela, dès les plus anciennes lettres (1 Thes 1, 1 ; 2 Thes 1, 1 ; Gal 1, 1), suggèrent une coutume existant dans la communauté chrétienne avant la rédaction de ces lettres. Ainsi la louange dominait-elle la vie de l'Église naissante (cf. Act 2, 46 s.).

Or chez Paul à deux reprises le Père y est explicitement nommé. Au commencement de l'épître aux Galates, après le souhait de la grâce et de la paix et après la mention de l'œuvre opérée par Jésus-Christ en notre faveur « en accomplissement de la volonté de Dieu notre Père (τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ...) », s'insère la doxologie : « à qui soit la gloire dans les siècles des siècles ! Amen (ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν) » (Gal 1, 5). De même, à la fin de l'épître aux Philippiens : « En retour mon Dieu comblera (Var. : « puisse mon Dieu combler ») tous vos besoins selon sa richesse, avec magnificence, dans le Christ Jésus. Gloire à Dieu, notre Père, dans les siècles des siècles ! Amen (τῷ δὲ Θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν) » (4, 20).

* * *

Telles sont les principales formules de la prière chrétienne, dont il est inutile de souligner la nouveauté et l'originalité par rapport à la prière juive. Les chrétiens invoquent Dieu, Père de Jésus-Christ et, en Jésus-Christ, « leur » Père.

---

[96] Le verbe εὐχαριστεῖν revient 24 fois ; le substantif εὐχαριστία 12 fois ; χάρις 9 fois et l'adjectif εὐχάριστος une fois.

[97] C'est ce qu'indique l'emploi absolu du verbe εὐχαριστεῖν sans indication du motif ; voir ESCHLIMANN, o. c., p. 92. - HAMMANN, o. c., p. 293.

CONCLUSION

Comme en témoignent Gal 4, 6 et Rom 8, 15, il est certain que, très tôt après la mort de Jésus, *les premiers chrétiens s'adressaient à Dieu en se servant de l'invocation dont le Seigneur lui-même s'était servi* : « *Abba* ». Aucun texte (sauf si la recension de Luc représente l'original) ne dit que Jésus ait jamais recommandé aux disciples de reprendre et continuer sa prière ; il appartenait aux premières générations d'en prendre conscience, en approfondissant la mystérieuse relation qui les unissait au Christ. Il s'agit donc d'une expérience de foi vécue, sous la motion du Saint-Esprit, que saint Paul partage avec les premiers chrétiens.

Selon C. Fabricius, l'invocation « Abba » serait même à interpréter comme une acclamation à la façon de Maranatha [98]. En tout cas, nous la connaissons par les deux textes cités plus haut, où elle apparaît comme une formule, selon toute probabilité, consacrée par l'usage liturgique.

Quant au *Pater*, la formule matthéenne, de couleur spécifiquement juive, cadre fort bien avec la manière d'agir de Jésus-Christ, qui aimait adapter ses expressions à son auditoire. Il y a tout lieu de croire qu'elle est la formule originale. Celle de Luc, au contraire, reflète très vraisemblablement l'usage primitif des communautés gréco-chrétiennes, usage attesté par les épîtres aux Galates et aux Romains.

La jeune génération chrétienne a certes hérité des richesses de la prière juive. Mais un esprit radicalement nouveau se manifeste. Non seulement les nombreuses allusions à la prière révèlent l'importance vitale et la place éminente que prit, dès la plus haute antiquité chrétienne, l'invocation au Père, non seulement on invoque Dieu comme Père, plus fréquemment que dans le Judaïsme, mais surtout on l'invoque comme Père de Jésus-Christ, Fils unique, et s'il est invoqué comme « notre » Père, c'est « dans le Christ », parce qu'il est Père de notre Seigneur Jésus-Christ, comme le prouve assez clairement en particulier l'étude de certaines formules pauliniennes. Il s'agit là d'*une attitude distinctive, fondamentale et essentielle du Christianisme*.

---

[98] *Urbekenntnisse der Christenheit*, p. 22.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ASPECTS THÉOLOGIQUES DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE « ABBA, PÈRE »

Le chrétien prie comme Jésus,
parce que c'est Jésus qui prie en lui
dans le même Esprit

Après avoir établi le donné de la prière au Père sous le vocable d'« Abba » dans la communauté chrétienne apostolique, il faut maintenant aborder l'étude du contenu théologique de cette prière. Le choix de l'invocation dont se servit le Seigneur lui-même ne peut être fortuit. Cette invocation nous a révélé le mystère de la nature du Fils, son vrai rapport au Père. Dans notre prière, cette invocation se situe-t-elle tout simplement au niveau des invocations métaphoriques rencontrées ailleurs ? ou prétend-elle établir entre le chrétien et Dieu, à la façon de la prière de Jésus, un rapport tout à fait nouveau et « sui generis », que les hommes n'avaient jamais envisagé ni même soupçonné ? S'il en est ainsi, en quoi consiste-t-il ? Il reste à pénétrer jusqu'au fond le plus intime de notre prière « Abba ».

Les deux textes (Gal 4, 6 ; Rom 8, 15) et leurs contextes nous conduisent au cœur du problème et permettent d'entrevoir le mystère de notre vie spirituelle et les traits essentiels de cette prière. Voici les contextes où se situe cette prière ; nous les étudions ensemble, parce qu'ils s'éclairent mutuellement.

Gal 4, 4 : « ... quand le temps atteignit sa plénitude, *Dieu envoya son Fils* (ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), né d'une femme, né sujet de la loi,

5 : afin de racheter les sujets de la loi, *afin de nous conférer l'adoption filiale* (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν).

6 : Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père !

7 : Aussi n'es-tu plus un esclave mais un fils (υἱός) ; fils, et donc héritier de par Dieu (κληρονόμος διὰ Θεοῦ) ».

Rom 8, 14 : « En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu (υἱοί ... Θεοῦ).
15 : Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu *un esprit de fils adoptifs* (ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας), *en qui nous crions* (ἐν ᾧ κράζομεν) : Abba ! Père !
16 : L'Esprit (τὸ πνεῦμα) en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.
17 : Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être avec lui glorifiés ».

Deux points capitaux sont à souligner. *Premièrement*, l'invocation de Dieu comme « *Abba* » ne résulte pas d'une simple appropriation, mais elle *se fonde sur notre filiation adoptive*. Là cette invocation puise toute sa raison d'être. *Ensuite*, nous voyons intervenir dans ces deux textes *les trois Personnes de la Sainte Trinité* avec leur rôle respectif dans notre adoption, comme dans notre prière. C'est ce qui nous expliquera pourquoi les chrétiens adressent à Dieu la même prière que Jésus-Christ.

ART. 1. L'ADOPTION PAR LE PÈRE, FONDEMENT DE NOTRE PRIÈRE « ABBA »

§ 1. ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς ... (Gal 4, 4. 6).

1. « Dieu envoya », c'est ainsi que Paul fait ressortir *l'initiative de Dieu le Père*[1] *dans l'œuvre de notre adoption*. En vue de cette adoption, il prend l'initiative de nous envoyer son propre Fils (Gal 4, 4 ; cf. Rom 8, 3) et le Saint-Esprit (Gal 4, 6). Telle est la raison d'être de l'Incarnation, désignée par la conjonction de but ἵνα en Gal 4, 5. Le verbe ἐξαπέστειλεν, employé pour indiquer l'envoi du Fils et celui du Saint-Esprit, ne se rencontre qu'ici dans saint Paul. Il désigne une mission surnaturelle. On le retrouve plusieurs fois dans les Actes « dans le sens de détacher d'auprès de soi quelqu'un pour une mission »[2].

D'autres passages mettent encore en relief cette initiative du Père. La première lettre aux Corinthiens souligne que c'est de Dieu le Père que procède l'initiative de notre incorporation et de notre filiation adoptive : « Il est fidèle, *le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils* (δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), Jésus-Christ, notre Seigneur » (1 Cor 1, 9). L'épître aux Éphésiens développe amplement ce thè-

[1] Sur l'initiative de Dieu le Père d'après saint Paul, voir S. LYONNET, *La sotériologie paulinienne*, pp. 841 s. ; sur le même sujet dans les écrits johanniques, on peut voir A. FEUILLET, *L'Incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques*, p. 892.

[2] M. J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 102.

me. Dès le début elle nous fait comprendre que c'est *à la personne du Père*, auteur premier et source de toutes les grâces, de « toutes sortes de bénédictions spirituelles » (1, 3), *qu'appartient l'initiative de notre adoption.* De lui procède le choix de ceux qu'il désire appeler à ce privilège. Dès avant la création du monde, il nous a choisis et « nous a prédestinés à devenir pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν). Tel fut le bon plaisir de sa volonté » (1, 4 s. ; cf. Rom 8, 29 s.). On peut dire que toute l'adoption, de son origine à sa réalisation dernière, est le résultat de l'œuvre du Père. De lui, comme d'une source éternellement jaillissante, procède tout ce qui relie personnellement le chrétien aux Personnes divines.

2. Cette initiative du Père permet de saisir que *c'est bien Dieu le Père qui est « notre » Père*, puisque c'est lui qui nous adopte. Les théologiens se sont demandé parfois si le chrétien doit être dit fils adoptif du Père seul ou de toute la Trinité ? Certains auteurs, en effet, ont affirmé que nous sommes fils de la Trinité [3]. D'autres, cependant, en tenant compte des affirmations scripturaires, ont bien vu que ce n'est point toute la Trinité qui est notre Père [4], mais seulement et réellement Dieu le Père, et lui seul [5].

Certes, notre filiation est l'œuvre commune de la Trinité tout entière

---

[3] Voir à propos de ces auteurs l'étude de J. HAVET, *Dieu notre Père*, dans *R DiocNamur* 12 (1958) 19-40. - Certaines formules de saint Thomas pourraient faire croire que lui aussi a été du même avis. Par exemple : « adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati » (S. Th., IIIa, q. 23, a. 2) ; « est autem Pater noster voluntarie id faciendo, quod est commune Ipsi et Filio et Spiritui Sancto ; et ideo Christus non est *Filius totius Trinitatis, sicut nos* » (IIIa, q. 23, a. 2, ad 2m) ; « toti Trinitati dicimus Pater noster » (Ia, q. 33, a. 3). Mais, comme le remarque fort justement L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse*, p. 263[2] : « cette formule (= « filius totius Trinitatis »...) doit être d'autant moins pressée que saint Thomas lui-même (à l'article 6 de la même question) objecte à l'idée que l'humanité du Fils serait fille adoptive le fait que la filiation est un rapport de personnes et non de natures ».

[4] On lira avec intérêt sur cette question les remarques suivantes de L. BOUYER : « L'idée, parfois proposée, que nous serions fils de toute la Trinité n'a pas de base dans la tradition ou dans l'Écriture. Elle est d'ailleurs dépourvue de sens, car on est fils d'un père, et non de plusieurs à la fois. Et si l'on rétorquait qu'en parlant de " fils de la Trinité " on veut dire " fils de l'essence divine commune aux trois " on se perdrait dans les mots. Car fils n'est pas un terme qui désigne une relation d'essences mais une relation de personnes. Il s'ensuivrait qu'ou bien notre filiation serait un flatus vocis, ou bien, opinion parfois esquissée mais indubitablement hérétique, il nous faudrait en venir à considérer l'essence divine comme une espèce de quatrième personne. Tout cela n'est que rêveries sans substance » (o.c., p. 263 s.).

[5] Outre L. BOUYER (l.c.), on peut consulter encore dans le même sens : H. RONDET, *La divinisation du chrétien*, pp. 580 ss. - G. PHILIPS, compte-rendu de S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, dans *ETL* 25 (1949) 416 : « ... l'expression " fils de la Trinité ". Le docteur Angélique la trouve répandue dans l'ambiance des grands scolastiques et il l'admet sans hésitation apparente. Elle n'est ni biblique, ni traditionnelle et elle encombre, à n'en pas douter, la construction du système ». - P. DE HAES, *Quonam sensu Deus dicitur Pater noster?* pp. 556 s. - J. HAVET, art. cit., pp. 155-169.

non seulement en tant qu'œuvre « ad extra », mais aussi en tant qu'elle nous met en relation avec les trois Personnes divines, chacune participant à sa manière à l'œuvre de notre adoption [6]. On ne saurait dire pour autant que nous avons trois pères, affirmation contraire à l'Écriture autant qu'à la logique. De toute évidence, on ne peut pas insister sur 2 Pt 1, 4 (« ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως : pour que ... vous deveniez participants de la nature divine »), car, à proprement parler, filiation et adoption se réfèrent à la personne et non à la nature [7].

D'après les données scripturaires, c'est Dieu le Père qui nous a choisis pour devenir ses enfants (cf. Eph 1, 4) ; de bien des manières, il s'est montré notre Père et le fait d'avoir livré pour nous son propre Fils (Rom 5, 8 ; 8, 32) a révélé le mystère de son amour paternel pour les hommes. Saint Paul n'hésite pas à appeler les chrétiens « les aimés de Dieu » (Rom 1, 7). En nous envoyant son Fils et en nous donnant l'Esprit Saint (Rom 5, 5 ; 2 Cor 1, 22 ; 5, 5 ; Gal 3, 5 ; 1 Thes 4, 8), le Père fait de nous ses fils. Si, à la différence de saint Jean, Paul « ne fait pas mention explicite de l'habitation du Père dans l'âme du chrétien ici-bas » [8], du moins, par son Fils et dans son Esprit, Dieu le Père réintègre les hommes, comme ses enfants, dans la maison paternelle. Il est à l'origine et au terme de notre transformation intérieure ; lui seul nous adopte ; il est « notre Père », nous sommes ses fils.

§ 2. « *Dieu envoya son Fils* (τὸν υἱὸν αὐτοῦ) » (*Gal* 4, 4) : *Jésus-Christ, médiateur unique et indispensable de notre relation au Père.*

Celui que Dieu envoya pour réaliser son dessein, c'est son propre Fils : *Jésus-Christ* est *le médiateur unique et indispensable* de notre relation au Père, incompréhensible sans l'œuvre du Fils.

L'unicité de médiation du Christ entre Dieu le Père et les hommes est en effet explicitement affirmée dans 1 Tim 2, 5 s. : « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (cf. Rom 5, 15 ss.). Plusieurs textes précisent que c'est par le Christ, aboutissement de tout l'A. T., que tous les biens nous arrivent du Père. La longue chaîne des promesses divines concernant la paternité de Dieu (2 Sam 7, 14 ; Jer 3, 19 ; 31, 9) s'achève avec l'avènement du Christ (2 Cor 6, 16 ss.). A. Harnack voulait même ra-

---

[6] Saint THOMAS : « Adoptio appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti huius exemplaris similitudinem (S. Th., IIIa, q. 23, a. 2, ad 3m).

[7] Saint THOMAS : « Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae » (S. Th., IIIa, q. 23, a. 4) ; « Sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio » (ibid., ad 1m).

[8] J. HUBY, *Mystiques Paulinienne et Johannique*, p. 91. A son avis 1 Cor 14, 25 et Eph 4, 26 « ne se rapportent pas à cette inhabitation » (ibid., p. 92[1]). Et il ajoute : « c'est un trait qui distingue la mystique paulinienne de celle de saint Jean, où cette inhabitation du Père est explicitement affirmée avec celle du Fils et du Saint-Esprit (Jn 14, 23 ; 1 Jn 4, 12. 13. 15) » (ibid., p. 92).

mener le message de Jésus à une seule vérité, celle de la paternité divine. Quoi qu'il en soit, tous les exégètes doivent cependant reconnaître la place prépondérante de cette vérité dans la Révélation chrétienne où elle illumine les autres vérités. Dans Jésus-Christ et par Jésus-Christ, Dieu se révèle à nous. Or il se révèle comme Père du Christ, et comme « notre » Père. L'objet principal de l'enseignement de Jésus, d'après les synoptiques, c'est la foi au Père céleste. Peu à peu le Christ achemine ses auditeurs vers cette vérité, à laquelle sa propre venue a conféré un sens tout nouveau ; il leur enseigne à cultiver en eux un vrai sentiment filial, à traiter Dieu comme un Père et même à l'invoquer comme « leur » Père.

Non seulement le Fils apporte le message de la paternité de Dieu en nous faisant vraiment connaître le Père (Mt 11, 27 d ; cf. Jn 1, 18) et en nous révélant notre vraie condition de fils, mais encore, et surtout, il nous apporte par sa venue le don même de notre filiation. Il se fait chair afin que nous puissions devenir les enfants du Père. C'est la fin suprême de son action (Lagrange). Pour saint Jean également, c'est dans le Christ et par lui seul que nous arrivent la grâce (Jn 1, 17) et « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (1, 12) et de naître une seconde fois de Dieu (1, 13).

Par l'Incarnation, le Christ est devenu la source de la vie divine. En lui et par lui, nous sommes en paix avec Dieu (Rom 5, 1), nous avons l'assurance devant Dieu (2 Cor 3, 4) ; c'est lui qui, assis à la droite du Père, intercède pour nous (Rom 8, 34). Il serait trop long d'énumérer toutes les richesses reçues dans le Christ. Saint Paul semble les embrasser dans une phrase lapidaire : « l'insondable richesse du Christ » (Eph 3, 8), « richesses incalculables qui dépassent toute appréciation humaine et que les hommes n'épuiseront jamais » [9].

§ 3. « ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν (*pour que nous recevions la filiation adoptive*) » (Gal 4, 5).

D'après Paul la mission confiée au Fils par le Père avait un double but : racheter les hommes et leur conférer l'adoption [10].

Le terme, υἱοθεσία, dont se sert saint Paul pour signifier celle-ci, est

---

[9] A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Éphésiens*, p. 50.

[10] Commentant le verbe « conférer », M. J. LAGRANGE souligne l'originalité et la grandeur de notre filiation : « ἀπολάβωμεν ... c'est plus que λάβωμεν sans être tout à fait „ recevoir de nouveau " comme le pensait Augustin : „ non dixit accipiamus sed recipiamus, ut significaret hoc nos amisisse in Adamo ", car Paul a en vue une grâce plus haute que celle du premier homme, qu'il ne qualifie pas de fils adoptif de Dieu. C'est, comme l'ont compris les Grecs (Chrys., Théoph. etc.), recevoir ce qui avait été promis (Lc 6, 34 ; 23, 41 ; Rom 1, 27 ; Col. 3, 24) » (*Épître aux Galates*, p. 103) ; voir aussi V. LARIDON, *Commentarius in Gal.*, 4, 1-7, p. 412. - H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 139. - W. F. LOFTHOUSE, *Vater und Sohn im Johannesevangelium*, col. 293 s.

un terme technique de la langue juridique du monde gréco-romain [11]. Il n'est pas connu des LXX, mais on le trouve dans les inscriptions de l'époque [12]. C'est donc au vocabulaire courant que Paul l'a emprunté. Étymologiquement le mot υἱοθεσία (υἱόν τινα τιθέναι) signifie, au sens actif, l'adoption de quelqu'un et, au sens passif, la condition de celui qui a été adopté : sa dignité filiale [13]. Par cet acte, l'adopté entre dans la famille de celui qui l'adopte et il y acquiert les droits d'un propre fils. Les auteurs sont presque unanimes pour déclarer que ni le mot ni la chose n'étaient connus des Juifs [14]. Toutefois W. H. Rossell a récemment essayé de montrer que la pratique de l'adoption existait dans l'A. T. [15].

L'emploi de ce terme dans le N. T. est rare. On ne l'y rencontre que 5 fois, chaque fois chez Paul. Quatre textes (Rom 8, 15. 23 ; Gal 4, 5 ; Eph 1, 5) visent la filiation chrétienne, mais le cinquième (Rom 9, 4) celle d'Israël. Ce dernier exemple est significatif : en reconnaissant qu'Israël jouissait de cette prérogative, l'Apôtre nous invite à comprendre notre adoption filiale par référence à la filiation d'Israël [16].

1. Il est impossible, en tout cas, de percevoir l'originalité et la nouveauté de la filiation chrétienne, sans examiner au préalable celle *d'Israël*, qui en

---

[11] Voir C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, II : Épître aux Romains, p. 220. - P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 241. - J. Huby et S. Lyonnet, *Épître aux Romains*, p. 289. - A. Oepke, *Der Brief an die Galater*, p. 74. - J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, p. 193. - H. Schlier, o.c., p. 139. - D. J. Theron, «*Adoption*» *in the Pauline Corpus*, p. 7. - F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, p. 122[1]. - W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 5e éd., col. 1649.

[12] H. Schlier, o.c., p. 139[1]. - E. De Witt Burton, *The Epistle to the Galatians*, p. 220. - W. Bauer, l.c.

[13] Voir M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, pp. 421 s. (ad Gal., 4, 5) ; cf. aussi E. Gaugler, *Der Römerbrief*, I, 289. - E. Wörner, *Auslegung des Briefes an die Galater*, p. 140.

[14] Cf. J. Huby et S. Lyonnet, o.c., p. 289 ; cf. p. 611. - J. Bonsirven, l.c. - A. Viard, *Épître aux Romains*, p. 99. - F. J. Leenhardt, l.c. - Donatus ab Hamrum, *An Outline of St. John's Doctrine on the Divine Sonship of the Christian*, dans *MeliT* 8 (1955) 3. - F. C. Cook, *The Holy Bible with Commentary*, III, 152. - C. Toussaint, l.c.

[15] W. H. Rossell (*New Testament Adoption - Graeco-Roman or Semitic?*, dans *JBL* 71 (1952) 233-234) s'est élevé contre l'opinion classique. Insistant sur le fait de la relation existant entre Yahvé et Israël, peuple élu, et, ensuite, sur certains textes (Ex 2, 10 ; Jer 3, 19 ; 1 Chr 28, 6), surtout sur Gen 15, 2-4, interprété à la lumière des découvertes de Nuzu, Rossel est arrivé à la conclusion que l'adoption était déjà connue dans l'A.T. ; par conséquent, le concept paulinien de l'adoption n'est pas gréco-romain mais sémitique. L'existence de l'adoption chez les Babyloniens, déjà au 3ème millénaire av. J.-C., est affirmée par D. Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, I : Die drei göttlichen Personen, p. 221 et la note 1.

[16] Cf. S. Lyonnet, *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, 2e série, p. 19. - J. Huby et S. Lyonnet, *Épître aux Romains*, p. 611. - D. J. Theron, art. cit., pp. 7 s.; 14.

constitue la préparation. Rappelons ici brièvement les principales indications de l'A. T. à cet égard :

a) *le peuple d'Israël* est désigné comme fils de Dieu :

— Ex 4, 22 : « Mon fils premier-né (υἱὸς πρωτότοκός), c'est Israël »[17].
— Os 11, 1 : « Quand Israël était enfant, je l'aimai et de l'Égypte j'appelai mon fils » (ainsi T. M. ; grec : τὰ τέκνα αὐτοῦ).
— Jer 31, 20 (LXX : 38, 20) : « Éphraim est-il donc pour moi un fils si cher (υἱὸς ἀγαπητός), un enfant tellement préféré ... ».
— Sag 18, 13 : « ... ce peuple était fils (υἱός) de Dieu ».

b) *Les Israélites*, membres de la nation élue, sont appelés fils de Dieu (υἱοί ou τέκνα) :
— Os 2, 1 (1, 10) : « Et le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer, qui ne se compte ni ne se mesure. Au lieu de leur dire : 'Vous n'êtes pas mon peuple', on les appellera fils (υἱοί) du Dieu vivant ».
— Dt 14, 1 : « Vous êtes des fils (υἱοί) pour Yahvé votre Dieu ».
— Is 1, 2 : « J'ai élevé et fait grandir des fils (υἱοί), mais ils se sont révoltés contre moi »[18].

c) *les rois* David (Ps 89, 27 : πρωτότοκος) et Salomon (2 Sam 7, 14) ont été qualifiés eux aussi de ce titre. Et dans Ps 2, 7, c'est le roi messianique ou même le Messie-Dieu[19] qui est visé[20].

d) Aux approches de l'ère chrétienne, ce titre est appliqué également aux *justes* (Sag 2, 18 ; 5, 5 ; 12, 19).

A ces textes il faudrait encore ajouter ceux dans lesquels Dieu est nommé Père.

La notion de filiation n'était donc pas inconnue de l'A. T. Cependant Israël en jouit en raison de son Élection de la part de Dieu : c'est le peuple qui est appelé « fils » de Dieu, les Israélites le sont en tant que membres de la nation élue. Sans doute le roi, lui, est « fils » à un titre particulier, en tant qu'objet d'une faveur divine spéciale, mais c'est parce qu'il personnifie la nation, et les parallèles ne manquent pas chez les autres Sémites.

La filiation des justes, elle, nous fait progresser davantage. En dépendance assurément de leur appartenance au peuple élu, leur filiation est cependant basée sur le principe de la justice personnelle, par laquelle ils tendent à imiter la sainteté et la justice de Dieu (Sag 2, 10 ss.). C'est une étape

---

[17] Cf. Jer 31, 9 (= LXX 38, 9) ; Eccli 36, 11 ; voir, plus haut, p. 45 et p. 69.

[18] Cf. Is 1, 4 ; 30, 1 (τέκνα). 9 ; Jer 3, 14. 19 (τέκνα). 22 ; 4, 22 ; Dt 32, 19 ; Sag 9, 7 ; 16, 10 ; 3 Mac 6, 28 ; 7, 6 ; voir aussi, plus haut, p. 69[65].

[19] A. VACCARI, *De Messia « Filio Dei » in Veteri Testamento* (Ps 2, 7), p. 54.

[20] Sur la désignation du Messie comme Fils de Dieu dans les aprocryphes, voir S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos*, Cap. I-IV, pp. 37 s.

préparatoire à la réalisation des perspectives eschatologiques ouvertes par Jérémie. Dieu, qui déclare être le Père d'Israël (Jer 31, 9), conclura une Nouvelle Alliance avec la maison d'Israël, avec les vrais fils d'Abraham. Il mettra sa Loi au fond de leur être ; il l'écrira dans leur cœur (31, 31 ss.). Grâce à l'action divine qui leur donnera « un cœur nouveau », « un esprit nouveau » (Ez 36, 26), « son esprit » (36, 27), « principe d'un renouvellement intérieur », ils seront capables d'observer la Loi divine (36, 27), de « connaître » Dieu (Jer 31, 34). Cet idéal est exprimé par la formule : « Je serai leur Dieu et eux seront mon peuple » (31, 33 ; Ez 36, 28). Telles sont les perspectives du grand renouvellement eschatologique annoncées par Jérémie, reprises par Ezéchiel (36, 25-28) et la 3e partie du livre d'Isaïe (55, 3 ; 59, 21 ; 61, 8). A cette lumière on saisit le caractère eschatologique de la formule : « ἐγενόμην τῷ Ἰσραὴλ εἰς πατέρα» (Jer 31, 9 ; cf. 3, 19), formule encore plus clairement exprimée dans le livre des Jubilés : « (les Israélites) se convertiront ... et je créerai en eux un esprit saint ... Et leurs âmes s'attacheront à moi et à tous mes commandements et ils accompliront mes commandements et *je serai leur Père et ils seront mes enfants* » (1, 23-24). Ceci nous explique aussi pourquoi dans le Judaïsme tardif les Israélites sont fréquemment nommés « fils de Dieu » [21].

Il s'agit donc d'une adoption bien réelle et le sentiment très vif de filiation, d'appartenance à Dieu qu'on y découvre, prépare puissamment la notion chrétienne de filiation.

2. Comparée à la doctrine de l'A. T., celle des *Synoptiques* manifeste une continuité évidente avec des différences fondamentales.

Jésus reprend les notions familières à l'A. T., mais en approfondit singulièrement le sens. Sans faire aucune distinction entre les hommes, Dieu, Seigneur du ciel et de la terre (Mt 11, 25 ; Lc 10, 21), est le Père de tous (cf. Mt 5, 35 ; Lc 6, 32-36). Mais surtout l'appartenance au peuple élu ne suffit plus ; car la filiation chrétienne dépend de l'ordre spirituel de la justice et de la sainteté personnelles, comme l'annonçait déjà la filiation des justes aux approches du Christianisme. Pour devenir membre du Royaume il faut croire à l'Évangile et pour être fils du Père céleste il faut devenir semblable à lui. D'après les Synoptiques, une telle *ressemblance* paraît bien constituer l'axe du développement de la vie chrétienne à l'image du Père [22]. Jésus lui-même y a tout particulièrement insisté dans son enseigne-

---

[21] Cf. Sag 9, 7 ; 12, 19. 21 ; 16, 10. 26 ; 18, 4 ; Jdt 9, 4. 13 ; Ass Mos 10, 3 ; Ps Sal 17, 27. 31. Hen 62, 11. - Il faut cependant noter chez les Targumistes la tendance à éviter les dénominations de Dieu comme Père (cf. plus haut, pp. 110 s.) et des hommes comme « fils de Dieu ». Is 1, 2 (« j'ai élevé des fils ») est traduit par le Targ. Ps. - Jonathan : « le peuple que j'avais appelé fils ». D'après E. HUNTRESS (« *Son of God* » *in Jewish Writings prior to the Christian Era*, p. 119) le Targ. sur Ex 4, 22. 23, constituerait une exception.

[22] Voir L. LOCHET, *Charité fraternelle et vie trinitaire*, p. 120 ss. - C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, pp. 51, 53, 54.

ment : il faut être parfait comme le Père céleste est parfait (Mt 5, 48) ; accomplir la volonté du Père (Mt 7, 21 ss. ; Lc 6, 46), imiter sa bonté, sa miséricorde (Lc 6, 36), aimer tous les hommes, sans distinction, même les ennemis (Mt 5, 44-45 ; Lc 6, 35). De cette loi d'amour universel, qui doit animer nos relations avec les autres hommes [23], découlera notre ressemblance au Père et notre assimilation à la propre sainteté de Dieu. Ainsi se formera dans le chrétien une attitude d'intimité constante avec son Père céleste, attitude vraiment filiale d'un fils qui tend à se transformer à l'image du Père. Tel est l'idéal de la vie chrétienne, caractérisée par l'esprit filial, qui regarde Dieu comme « notre » Père, si bien que notre perfection filiale se mesurera à la perfection de notre ressemblance à celui qui est « notre Père » [24]. Il ne s'agit pas là d'une simple comparaison. L'attitude envisagée est nouvelle : grâce à la révélation du Christ, nous savons que Dieu est vraiment Père et que les chrétiens sont vraiment ses fils ; en outre pour aller au Père, pour connaître le Père, il faut passer par l'unique révélateur du Père, Jésus (Mt 11, 27d).

Mais les Synoptiques ne disent encore rien d'explicite sur le mode même de notre filiation surnaturelle, en quoi précisément consiste *la différence essentielle entre le christianisme et l'Ancien Testament.* D'après les Synoptiques notre filiation repose sur la promesse de Jésus ; elle y est présentée comme une réalité future (cf. Mt 5, 9. 45). Toutefois, en présentant la filiation chrétienne comme une réalisation de la ressemblance au Père, une assimilation à la sainteté divine ou encore une certaine participation à la gloire de Dieu, ils nous conduisent jusqu'au seuil du mystère, dont les secrets nous seront pleinement dévoilés par saint Paul et saint Jean.

3. Cette nouvelle relation à Dieu, établie par Jésus-Christ et dont les synoptiques nous présentent l'esquisse, *Paul* l'appelle υἱοθεσία. Bien qu'il

---

[23] L. LOCHET, art. cit., p. 122 : « Avec une netteté incomparable, le Christ souligne les traits indispensables pour que *notre amour des autres entre dans le mystère de l'agapè divine*, et nous rende semblables au Père qui est dans les cieux. Désintéressement total, amour prévenant et gratuit : „ donnez, faites du bien, prêtez n'attendant rien en retour ... vous serez fils du Très-Haut " (Lc 6, 35). Plus encore : amour universel, don et pardon, amour qui s'étend aux ennemis, qui répond au mal par le bien. Aimez gratuitement, pardonnez gratuitement, faites du bien à ceux qui vous persécutent, qui vous haïssent, qui vous calomnient et vous serez les fils de votre Père des cieux qui répand son soleil sur les justes et sur les injustes. Tel est le sommet de la perfection de l'homme : son achèvement parfait : la ressemblance du Père. Elle s'accomplit dans les actes parfaits de la charité envers le prochain ».

[24] F. CEUPPENS, *Theologia Biblica, II* : *De Sanctissima Trinitate*, p. 71 : « Perfectio filialis mensuratur secundum perfectionem similitudinis nostrae Patri : Mt 5, 48 ; Lc 6, 36 ; quanto magis aliquis perfectioni vel misericordiae Patris appropinquat, tanto firmior et perfectior erit filiatio eius. Si velimus ergo veri filii Patris caelestis esse, debemus hanc similitudinem per totam vitam nostram prosequi, illaque in sola adimpletione externa praeceptorum existere non potest, sed in perfectione et similitudine nostra interna. En nuntium quod Evangelia synoptica nobis afferunt ».

s'agisse d'un terme grec, juridique, il ne faut pas le prendre dans un sens simplement légal. L'adoption humaine ne saurait changer que la position sociale de la personne adoptée, sans jamais pouvoir remplacer les liens naturels, qui existent entre un père et son fils. L'adoption divine, elle, se situe sur un tout autre plan.

L'adoption d'Israël allait déjà beaucoup plus loin : Israël était fils de la prédilection divine. Et l'amour divin étant forcément créateur, entre Dieu et ce peuple, par son Élection, était créée une union singulière, surpassant toutes celles que l'on peut imaginer sur le plan humain. Mais *la doctrine de l'adoption divine, telle que nous la présente Paul, est d'un autre ordre, car elle s'appuie sur la doctrine de la filiation de Jésus-Christ*, Fils unique (Rom 8, 29-32) [25]. Elle est d'ordre ontologique, étant donné que nous ne sommes fils qu'en fonction du Christ, c'est-à-dire en liaison très étroite et intime avec la filiation du Christ, Fils de Dieu par nature (Rom 8, 10-15). Elle nous introduit dans une communauté, semblable à celle que forment un père et son fils, et dans des relations tout à fait nouvelles avec Dieu ; bien plus, elle transforme intérieurement tout notre être *au point de nous assimiler au Fils de Dieu* par nature et de nous donner ainsi de participer à la vie divine elle-même. « L'adoption filiale n'est pas d'abord un titre juridique à un héritage (v. 7), écrit le P. Lyonnet à propos de Gal 4, 6, mais *une réalité ontologique* (v. 6), don de la personne même du Saint-Esprit, nous communiquant ainsi la vie trinitaire » [26]. De la sorte, *la filiation chrétienne est une nouvelle réalité*, une vie plus haute, une vie divine. La paternité de Dieu en est beaucoup plus réelle, non seulement parce que l'homme est l'objet d'une manifestation singulière de l'amour divin ou qu'il ressemble à Dieu, mais surtout parce que Dieu lui infuse la vie divine. En devenant une « nouvelle créature » (2 Cor 5, 17), le chrétien devient réellement fils de Dieu (Rom 8, 9 ss.).

Les pages suivantes, exposeront plus amplement la doctrine de saint Paul concernant notre union au Christ et l'action de l'Esprit Saint en nous. Ces quelques remarques permettent déjà d'entrevoir la grande différence qui sépare la prière juive de la prière chrétienne. L'invocation juive à la paternité de Dieu se fondait sur l'Élection ; l'invocation chrétienne, elle, ne se base pas sur un titre extérieur, mais sur une réalité ontologique, intérieure, qui rend les chrétiens vraiment et réellement fils.

---

[25] Saint THOMAS en parle ainsi : « Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae, sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt » (S. Th., IIIa, q. 23, a. 2, ad 3m). « Per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom VIII : quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui » (S. Th., IIIa, q. 23, a. 1, ad 2m). Voir aussi J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité, I : Les origines du dogme de la Trinité*, 5e éd., p. 376.

[26] *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (*BJ*), p. 34, note f.

ART. II. LA PRIÈRE « ABBA » ET L'UNION AU CHRIST

Conformément aux données scripturaires nous sommes fils du Père en vertu d'une *participation réelle* à la filiation du Fils [27]. C'est le sens du ἐστε υἱοί de Gal 4, 6. Avec W. Koester on peut parler d'une extension de la filiation du Fils unique à la multitude [28]. Notre rattachement au Fils, notre participation à sa filiation, se base sur notre *union à lui*. Il importe donc de savoir jusqu'à quel point l'Apôtre admet cette union, autrement dit jusqu'à quel point nous sommes vraiment fils de Dieu. Dans l'épître aux Galates, juste avant le texte que nous venons d'étudier, Paul avait écrit :

Gal 3, 27 : « ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.
28 : οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ·
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
27 : Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ :
28 : il n'y a ni Juif ni Grec,
il n'y a ni esclave ni homme libre,
il n'y a ni homme ni femme ;
car tous vous ne faites qu'un
dans le Christ Jésus ».

L'analyse de ce texte nous aidera à comprendre le sens de l'expression ἐστε υἱοί (Gal 4, 6), et la raison pour laquelle nous sommes en droit de nous approprier la prière du Christ lui-même : « Abba ».

§ 1. *Jusqu'à quel point sommes-nous unis au Christ ?*

1. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε (Gal 3, 27).

Par cette phrase Paul déclare que notre *incorporation au Christ se fait au baptême*, sacrement de la foi [29]. Cette incorporation, Paul la présente de

---

[27] J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, p. 611 : « l'Apôtre conçoit la filiation des chrétiens en dépendance de la filiation du Christ, *comme une participation à celle-ci* : s'ils sont fils, c'est en effet que l'Esprit de Dieu les anime, le propre Esprit du Fils (Gal 4, 6) ». - W. F. LOFTHOUSE, art. cit., col. 294 « er (= Gott) hat den gesandt, der sein Sohn ist, um es ihnen möglich zu machen, *dessen Sohnschaft mit ihm zu teilen*, eins zu werden mit dem Vater und dem Sohn, wie diese jetzt und von Anfang an eins sind ».

[28] *Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre*, pp. 492 ss.

[29] C'est la foi qui nous conduit au baptême (cf. H. SCHLIER, o.c., p. 141). En effet, le rite baptismal suppose la foi et n'opère pas indépendamment d'elle (cf. S.

différentes manières. Dans ce texte, il utilise l'image d'un « *vêtement* » : « baptisés dans le Christ, vous avez revêtu (ἐνεδύσασθε) le Christ » (cf. Rom 6, 3 ; 13, 14). Ailleurs, il emploie des comparaisons plus saisissantes, telle *l'association à la mort et à la vie du Christ* : « Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est *dans sa mort* que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été *ensevelis* avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous *vivions* nous aussi dans une vie nouvelle » (Rom 6, 3-4) ; « mais si nous sommes *morts avec le Christ*, nous croyons que nous *vivrons* aussi avec lui » (6, 8) ; « regardez-vous comme *morts* au péché et *vivants* pour Dieu dans le Christ Jésus » (6, 11) [30].

Insérés, *plongés* par le baptême dans le Christ (εἰς Χριστόν), nous sommes unis immédiatement à celui qui est vraiment Fils de Dieu. Nous participons même à son être, car, au dire de l'Apôtre, nous devenons par le baptême « un » avec le Christ. Comme il est Fils de Dieu par nature, nous le sommes, nous, par adoption. Paul l'explique au chapitre suivant (Gal 4, 5 s.). C'est donc au baptême que se constitue l'être chrétien : l'homme, par son incorporation au Christ, devient alors vraiment enfant du Père. On peut même dire que l'épisode du baptême du Jourdain se répète à chaque baptême (J. Guillet) : comme au baptême de Jésus, le Père déclare par son Esprit à chaque baptisé : « Tu es mon fils ». Baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, selon l'ordre du Seigneur ressuscité (Mt 28, 19), le chrétien commence une vie nouvelle, une vie d'ordre spirituel.

C'est pourquoi Paul appelle le baptême « bain de la régénération (λούτρον παλινγενησίας), bain de la rénovation en l'Esprit Saint » (Tit 3, 5). Et le chrétien, ainsi né à nouveau « dans le Christ » au baptême, reçoit le nom de καινὴ κτίσις (nouvelle créature) » (Gal 6, 15 ; 2 Cor 5, 17). Par cette expression, comme le remarque le P. Lyonnet, les Juifs désignaient très souvent les Gentils, passés à la connaissance du Vrai Dieu [31]. Le « vieil homme » étant mort et crucifié avec le Christ (cf. Gal 2, 19 ; 5, 24 ; Rom 6,

---

LYONNET, *Épître aux Romains* (*BJ*), 2e éd., p. 61). Au verset 26 il est dit que nous tous (Juifs et Gentils) sommes fils de Dieu διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cette phrase peut se traduire de deux manières, selon que ἐν Χριστῷ est joint à υἱοὶ Θεοῦ ou à πίστεως (cf. M. J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, pp. 91 s.). La première possibilité fait ressortir que l'on devient fils de Dieu par l'union au Christ, qui, d'ailleurs, ne se fait pas indépendamment de la foi. De cette union parle le verset 27. La seconde possibilité met explicitement en relief que la filiation se réalise par la foi au Christ Jésus. En tout cas, comme le remarque le P. LAGRANGE : « dans les deux manières il faut sous-entendre que le Christ est le Fils de Dieu » (o.c., p. 92).

[30] Sur ce texte de Rom 6, 3-11, on peut voir S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos*, *Cap. V-VII*, pp. 25-44.

[31] *Exegesis epistulae secundae ad Corinthios*, p. 241.

6), le chrétien ressuscite pour une vie nouvelle. La nouveauté de vie est tout particulièrement mise en relief par l'emploi de l'adjectif καινή, qui, comme l'a montré J. Behm [32], marque un état d'être nouveau, non seulement différent de l'état habituel, mais encore plus parfait [33]. Dans le N. T., comme l'observe le P. Spicq, cet adjectif « est souvent l'épithète type de la révélation du salut, dont il exprime à la fois la nouveauté et le caractère miraculeux » (Apoc 2, 17 ; 3, 12 ; 21, 1. 2. 5) [34]. Dès lors s'éclaire ce qu'est la « nouvelle créature », restaurée dans le Christ et désormais animée d'un principe nouveau, d'un principe divin : c'est un homme changé en un être nouveau (cf. Eph 4, 24). Le P. Prümm, dans sa *Diakonia Pneumatos* consacre plusieurs pages à cette formule qu'il considère précisément comme l'une des plus importantes expressions du *réalisme de l'être chrétien, acquis dans le Christ* [35].

2. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ [36] Ἰησοῦ (Gal 3, 28): *unité parfaite.*

a) εἷς

L'Apôtre a affirmé que les chrétiens sont fils de Dieu par la foi au Christ Jésus (3, 26), il l'a prouvé par le fait de leur union au Christ, Fils de Dieu (v. 27) (union présentée comme un « revêtir le Christ ») ; il conclut maintenant qu'entre les baptisés et le Christ existe l'*unité* la plus parfaite (v. 28). Entre eux, grâce à leur union au Christ, toute différence disparaît, d'ordre religieux, social, voire naturel : « il n'y a plus ni Juif ni Grec, ... ni esclave ni homme libre, ... ni homme ni femme ». Tous ne sont qu'un (εἷς !) dans le Christ [37]. Saint Paul ne dit pas : un seul tout (ἕν), mais

---

[32] Art. καινός, p. 450 : « καινός ist neu der Art nach, verschieden von dem Gewohnten, daher Eindruck machend, wohl auch besser als das Alte, ihm an Wert und Anziehungskraft überlegen ».

[33] S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. V-VII*, p. 27 : « καινός potius significet rem novam quatenus veteri substituitur, ergo rem ordinis superioris ; sic dicitur " Novum Testamentum " ».

[34] *Deuxième épître aux Corinthiens*, p. 340.

[35] *Diakonia Pneumatos*, I, 352 : « Die überschauten Neuheitstexte (= 2 Cor 5, 17 ; Gal 6, 15) sind also im ganzen eine der wichtigsten Ausdruckformen des christlichen " Seinsrealismus " ».

[36] Quelques témoins anciens (P^{46}, ℵ*, A) au lieu de «vous êtes un dans le Christ Jésus » lisent : « vous êtes du Christ Jésus ».

[37] H. SCHLIER, o.c., p. 130 : « alle in Christus Jesus *Einer* sind, nämlich Christus selbst. Dabei ist wohl das Doppelte gemeint : sie sind in Christus alle zusammen Einer, der Leib Christi ; sie sind es freilich so, dass jeweils jeder einzelne im Verhältnis zum Anderen Christus, also deutlicher : dass sie nur noch Glieder Christi sind ». - M. J. LAGRANGE, o.c., pp. 93 s. - D. BUZY, *Épître aux Galates*, pp. 451 s. - A. OEPKE, *Der Brief an die Galater*, p. 70 : « Die Gläubigen sind in Christus *zu einer Person* verschmolzen ...».

« *comme une seule et même personne mystique* » [38] ; aspect tout particulièrement mis en relief par S. Jean Chrysostome [39].

Cette union intime entre les chrétiens et le Christ entraînant la communication de la vie divine, transparaît de diverses manières dans les écrits pauliniens. Elle semble notamment être sous-jacente à certaines formules.

b) ἐν Χριστῷ (Gal 3, 28)

La fréquence avec laquelle la locution ἐν Χριστῷ revient sous la plume de l'Apôtre est surprenante : on a compté jusqu'à 164 exemples [40]. Assez souvent elle est précisément l'expression de cette union au Christ, affirmée si clairement par notre texte [41]. Sans doute ne faut-il pas exagérer la signification ni l'importance de la préposition ἐν, comme le remarque justement le P. Zerwick [42], et L. Cerfaux note que « par elle-même, (cette préposition) ne marque qu'un rapport indéterminé avec le Christ ». Toutefois, celui-ci

---

[38] C'est ainsi que parle saint THOMAS, IIIa, q. 48, a. 2 : « quasi *una persona mystica* » ; cf. S. LYONNET, o.c., p. 26.

[39] « Πάντες εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· τουτέστι μίαν μορφὴν, ἕνα τύπον ἔχετε πάντες τὸν τοῦ Χριστοῦ (vous êtes tous un dans le Christ Jésus, c'est-à-dire vous avez tous une nature, une forme, à savoir celle du Christ) » (P. G. 61, 656). D'après L. J. OHLEYER il n'y a pas de doute que le mot μορφή signifie la nature divine du Christ : « As is undoubtedly proved by H. SCHUMACHER (*Christus in seiner Präexistenz und Kenose, nach Phil* 2, 5-8, Rome), the word μορφή in St. Paul and the Greek Fathers means the nature of a thing. In this passage μορφή can mean only the divine nature of Christ, for the participation in His human nature in had prior to ἐνδύεσθαι Χριστόν and is no " horrendum mysterium " » (*The Pauline Formula « Induere Christum » with Special Reference to the Works of St. Jean Chrysostom*, p. 48). Et commentant ce passage de saint Chrysostome, OHLEYER remarque fort bien : « Man, by putting on Christ in Baptism, becomes another Christ ; he receives the nature of Christ, the Son of God and Lord of all ; he becomes a son of God. This, however, is not mere figurative language, but it is a " horrendum mysterium " which points to an awful reality » (ibid., p. 49).

[40] V. g. A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, p. 37. - E. MÓCSY, *De unione "mystica" cum Christo*, pp. 275 s.

[41] F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, II, 478 : « En vertu de la théorie du corps mystique, nous faisons partie intégrante du Christ, nous revêtons le Christ, *nous sommes plongés dans le Christ*, le Christ est en nous et nous sommes en lui. *Tel est le sens ordinaire* et pour ainsi dire technique *de la formule in Christo Jesu* dans saint Paul, en particulier quand il s'agit de la vie surnaturelle du chrétien ou de l'union des chrétiens entre eux. Mais *assez souvent* le sens s'estompe et la formule *In Christo ne signifie plus guère que chrétiennement*, au point de vue chrétien, conformément aux principes du christianisme ... ». - Sur les deux positions extrêmes, quant à l'interprétation de la formule ἐν Χριστῷ, celle du P. PRAT et celle de Mgr CERFAUX, voir K. PRÜMM, o.c., p. 365.

[42] Graecitas Biblica, p. 35 : « Cavendum est a quadam superstitione vocabulorum, quasi vocabula et elementa grammaticalia ex se habeant vim exprimendi nescio quid et quantum ... ; ἐν ... pro alia et alia subiecta materia « uniones » dicit toto coelo diversas : ab unione quae est inter actionem et eius celeritatem usque ad unionem inter Christum et eos, qui « in Christo » sunt. Haec unio igitur qualis sit, investiganda est ex revelatione, non autem ex vi quam habet praepositio ἐν ».

donne à ἐν Χριστῷ dans un grand nombre de textes, le sens d'une *communication de vie* [43]. Cette communication, en effet, n'a lieu qu'en raison de l'union entre le Christ et le chrétien.

Ainsi la locution souligne-t-elle d'abord à quel point *saint Paul* lui-même était uni au Christ Jésus, à quel point toute sa vie était enracinée dans le Christ. Il prêche l'Évangile dans le Christ (2 Cor 2, 17 ; 12, 19) ; il dit la vérité dans le Christ (Rom 9, 1) ; et c'est dans le Christ qu'il trouve sa règle de conduite (1 Cor 4, 17) ; il voudrait rendre tout homme parfait dans le Christ (Col 1, 28) ; il travaille « en vue du prix ... à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (Phil 3, 14) ; il conclut la lettre aux Corinthiens en leur disant qu'il les aime tous dans le Christ Jésus (1 Cor 16, 24). Ses fidèles sont sa fierté dans le Christ Jésus (1 Cor 15, 31) et il s'en glorifie en Jésus-Christ (Rom 15, 17).

La formule n'accuse pas moins l'union de tous *les chrétiens* au Christ Jésus : ils sont *dans le Christ* (1 Cor 1, 30 ; cf. 1 Pt 5, 14 ; 1 Jn 5, 20) ; par l'Évangile ils ont été *engendrés dans le Christ* (1 Cor 4, 15) ; « *enracinés* et *édifiés* en lui » (Col 2, 7) ; « *associés* à sa plénitude » (2, 9) ; en Jésus-Christ ils sont également : *saints* (Phil 1, 1 ; 4, 21), *saints et fidèles* (Eph 1, 1 ; Col 1, 2), *sanctifiés* (1 Cor 1, 2), *prudents* (4, 10), *vivants* (Rom 6, 11), *ressuscités* (Col 2, 12) et *assis aux cieux* (Eph 2, 6). En lui ils ont la liberté (Gal 2, 4), la fierté, la gloire (Phil 1, 26 ; 3, 3) ; c'est dans le Christ qu'ils doivent marcher (Col 2, 6) ; c'est en lui qu'ils revivront (1 Cor 15, 22). Pour ceux qui sont en lui il n'y a plus de condamnation (Rom 8, 1). En lui aussi les païens, qui étaient éloignés, sont devenus proches (Eph 2, 13). Ils sont admis au même héritage que les Judéo-chrétiens, devenant ainsi « bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile » (3, 6).

c) Notre union au Christ transparaît encore dans quelques autres formules. Saint Paul écrit qu'en Jésus-Christ, et en lui seul, nous avons libre accès au Père (τὴν προσαγωγὴν ... πρὸς τὸν πατέρα) (Eph 2, 18), à l'intimité du Père, à une connaissance plus profonde du Père. Nous pourrons nous approcher du Père, comme des enfants, parce que notre union au Christ nous donne la liberté et la pleine confiance (παρρησία) (3, 12), qu'aucune réserve ne peut assombrir [44]. De telle sorte que Paul peut dire :

---

[43] *La Théologie de l'Église suivant saint Paul,* pp. 168 s.

[44] Le P. LYONNET (o.c., pp. 10 s.) note que dans Eph 3, 12, à la notion d'« accès auprès de Dieu » s'ajoute sous un même article celle de παρρησία. Celle-ci peut donc aider à expliquer la première.

Étymologiquement παρρησία signifie la « liberté ingénue de tout (πᾶν) dire (ῥῆμα) », liberté qui est due moins aux circonstances qu'à la condition de la personne qui parle. D'où παρρησία revêt le sens de « confidence », « confiance » et indique la condition du « fils de la maison » par opposition à l'esclave.

Dans l'A. T. (LXX) elle désigne la condition des justes, amis de Dieu, qui jouissent de la familiarité de Dieu ; cf. Job 22, 26 ; 27, 10 ; Sag 5, 1. Dans ce dernier texte παρρησία indique l'état d'âme des justes au dernier jugement : leur

« vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes, mais vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ) » (2, 19).

Le Christ étant notre unique voie d'accès au Père, ***nos prières doivent nécessairement passer par son intermédiaire*** pour monter au Père [45]. En d'autres termes : puisque nous sommes intimement unis au Christ, nos prières doivent être faites en union avec lui. Cette médiation du Christ dans la prière est soulignée de différentes manières. Nous avons déjà vu que, dans les prières adressées au Père, Jésus y est le plus souvent immédiatement associé, ou du moins apparaît-il dans le contexte de la prière. Cette constatation montre à quel point toute prière au Père évoque inséparablement dans la pensée de l'Apôtre le souvenir du Christ [46]. Il semble d'ailleurs que cette constante juxtaposition du Seigneur Jésus-Christ à côté du Père ait déjà pris naissance dans la communauté la plus ancienne : il y avait là une vérité vécue, qui distinguait la nouvelle communauté intimement unie au Christ. La médiation du Christ est tout particulièrement mise en évidence par l'usage de la formule διὰ Χριστοῦ. D'après A. Klawek, le sens primitif donné à cette expression par Paul, consistait précisément dans la désignation du Christ comme médiateur de la prière [47]. A. Seeberg avait déjà observé que, tout en désignant Jésus comme médiateur de l'activité divine, cette formule ne doit cependant pas être interprétée dans le sens d'une pure et simple exécution de la volonté d'une autre personne [48]. Sa signification est, en effet, beaucoup plus riche, beaucoup plus complexe par

---

sécurité, joie et exclusion de toute crainte, par opposition aux impies « troublés par une peur terrible » (Sag 5, 2). Voir aussi H. SCHLIER, art. παρρησία, p. 873, qui ajoute : « παρρησία des Gerechten äussert sich im Gebet, wie die angeführten Hiobtexte deutlich zeigen » (ibid., p. 874).

Chez saint Paul, dans le texte en question (Eph 3, 12), παρρησία qualifie donc la hardiesse de nos sentiments envers Dieu. Cf. H. SCHLIER : « Wer in Christus ist, hat wieder die Freiheit zu Gott gefunden und kann sich ihm im Vertrauen nahen » (ibid., p. 881).

Dans son commentaire des épîtres de Jean le P. BONSIRVEN explique ainsi ce mot : « disposition de confiance, d'assurance, de liberté hardie aussi et presque audacieuse, disposition qui pousse à prier *avec la certitude qu'on* sera exaucé » (*Épîtres de saint Jean*, p. 177).

[45] D'après J. A. ESCHLIMANN (o.c., p. 118), qui cite W. BOUSSET (*Kyrios Christos*, Göttingen 1913, p. 147), l'expression προσαγωγή (Eph 2, 18) serait un souvenir cultuel et rappellerait le terme technique de l'épître aux Hébreux (4, 16 ; etc.) : « s'approcher de Dieu, pour lui offrir des prières et des sacrifices ».

[46] C'est ce qu'a souligné A. JUNCKER, *Das Gebet bei Paulus*, p. 9 : « Jene ständige Vergegenwärtigung Christi bei der Anrufung des Vatergottes, besser noch, jener Umstand, dass in Pauli Bewusstsein der Gedanke an den himmlischen Vater die Vorstellung des Erlösungswerkes Christi stets unwillkürlich mit auslöste, ist ja gerade der schlagendste Beweis für die Tiefe und Stärke des paulinischen Empfindungslebens, für die Tiefe und Stärke zumal seines Dankgefühls für das in Christo und erst in ihm erschlossene Heilsgut der Gotteskindschaft ».

[47] *Das Gebet zu Jesus*, p. 75 ; cf. p. 78.

[48] *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, p. 25 ; cf. p. 64.

le fait de l'union du chrétien avec le Christ, Fils de Dieu [49]. Etant donné que toute notre vie de chrétien se passe dans le Christ, il s'ensuit que toute notre prière se fait aussi *en union intime avec lui*. Dès lors s'éclaire le sens profond de la formule en question, que saint Paul emploie de fait plusieurs fois explicitement à propos de la prière adressée à Dieu : « Je remercie mon Dieu *par Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) à votre sujet à tous, de ce qu'on publie votre foi dans le monde entier » (Rom 1, 8) ; « Grâces soient à Dieu *par Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) notre Seigneur » (7, 25) ; « A Dieu qui seul est sage, *par Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), à lui soit la gloire aux siècles des siècles ! Amen » (16, 27 ; cf. Eph 3, 21).

Notre union avec le Christ, semble-t-il, ressort plus encore de la formule ἐν ὀνόματι Κυρίου Ἰησοῦ. Car, comme des textes johanniques en font foi (Jn 14, 13. 14 ; 15, 16 ; 16, 23. 24. 26), prier « au nom de Jésus », c'est prier en union très intime avec lui [50], c'est être, en quelque sorte, identifié à lui ; si bien que, demander au nom de Jésus, c'est s'assurer la bienveillance du Père, qui aime tous ceux qui ont aimé et suivi son Fils (16, 27). Cette médiation de Jésus dans la prière est une note caractéristique et très originale de la prière chrétienne. Elle manifeste surtout à quel point les premiers chrétiens réalisaient leur union au Christ. C'est bien ce que suggèrent plusieurs textes. Ainsi Paul écrit-il : « Et quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours *au nom du Seigneur Jésus* (ἐν ονόματι Κυρίου Ἰησοῦ), rendant par lui grâces à Dieu le Père ! » (Col 3, 17) ; « En

---

[49] G. HARDER : o.c., p. 182 : « Es wird schwer sein, eine begriffliche Bestimmung dessen, was Paulus meint, zu geben. Er versteht unter diesem Gebet jedenfalls das neue Gebet, das eigentliche, " christliche " Gebet, das man in der Situation betet, die die Formel διὰ Χριστοῦ umreisst » ; p. 183 : « Bedenkt man, dass διὰ zugleich den Zustand ausdrücken kann, in dem etwas geschieht, ein Sprachgebrauch, der Paulus nicht fremd ist, so versteht man, dass Paulus mit seiner Formel sagen will, das Dankgebet durch Christus geschehe in dem Zustand und auf die Art und Weise, wie ein Christ betet, ein Getaufter, der in die Gemeinschaft des Sterbenden und Auferstandenen hineingestellt ist und um Gottes Willen und Geheimnis weiss... zu danken, weil er ihm in Christus auch gezeigt hat, was seine göttliche Taten sind ».

[50] J. HUBY, commentant Jn 15, 16, remarque : « Ce fruit qui demeure, les apôtres ne le produiront pas par leur activité naturelle ; ils l'obtiendront *par la prière dans l'union au Christ* » (*Le Discours de Jésus après la Cène*, p. 83). Telle est aussi l'opinion de D. MOLLAT : « La prière au nom de Jésus n'est pas seulement une prière qui se recommande de lui, mais une prière faite en communion avec lui » (D. MOLLAT et F. M. BRAUN, *l'Évangile et les épîtres de saint Jean* (BJ), p. 158 ; cf. p. 161). De même, et plus récemment encore, le P. LYONNET : s'adresser « *au nom* du Seigneur Jésus, c'est-à-dire non seulement en prononçant matériellement ce nom, mais plus profondément, selon le sens très vraisemblable de l'expression, *en union avec le Seigneur* » (*La sotériologie paulinienne*, p. 843). Adoptant nous-mêmes cette explication, nous tenons cependant à signaler l'opinion du P. DUPONT, qui y voit plutôt une expression de la foi en Jésus-Christ, « qu'il est " sorti de Dieu " et qu'il est donc le Fils de Dieu » (*Nom de Jésus*, col. 537).

tout temps et à tout propos, rendez grâces à Dieu le Père, *au nom de notre Seigneur Jésus-Christ* (ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) » (Eph 5, 20).

3. *Le Christ en nous.*

Un autre texte, Gal 2, 20, revêt une portée capitale pour l'intelligence de notre union au Christ, car il nous fait saisir jusqu'où va cette union : « ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (si je vis, ce n'est plus moi (qui vis), mais le Christ qui vit en moi) ». Cette phrase, d'une extrême densité dans sa concision, nous explique que, dans notre vie nouvelle, instaurée au baptême, le Christ s'empare tellement de nos opérations que ce n'est plus nous qui sommes « le principe premier » de cette vie, mais bien le Christ [51]. Telle est la réalité profonde de la vie chrétienne dans l'union au Christ.

Sur cette présence vitale du Christ dans les fidèles, Paul revient encore dans ses autres lettres. Il écrit aux Corinthiens : « Ne connaissez-vous pas que *Jésus-Christ est en vous* (Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν) » ? (2 Cor 13, 5). De même aux Romains : « si le Christ est en vous (Χριστὸς ἐν ὑμῖν), bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'esprit est vie en raison de la justice » (8, 10). Dans sa lettre aux Colossiens, il définit d'une manière suggestive tout le mystère : « c'est le Christ qui est en vous (Χριστὸς ἐν ὑμῖν) » (1, 27 ; cf. 2 Cor 13, 3), le Christ qui s'est révélé aux païens et, faisant d'eux ses membres, vit et agit en eux avec ses richesses divines (cf. Eph 2, 13 ; 3, 6).

En effet cette inhabitation du Christ ressuscité dans les fidèles est une inhabitation *active et personnelle*. Il est présent en eux comme une réalité spirituelle et vivifiante [52], comme une puissance intérieure et agissante (cf. Col 1, 29 ; Phil 4, 13 ; 2 Cor 12, 9 ; 2 Tim 4, 17 ; 1 Cor 5, 4). C'est lui, le Christ présent dans ses fidèles (Rom 8, 10), qui leur donne le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Gal 4, 5). Il demeure mystérieusement en eux et ils vivent de lui ; il est *la source* et *le principe* permanent de leur nouvelle vie. C'est pourquoi on peut dire que leur vie, c'est le Christ, comme Paul l'écrit aux Philippiens : « Pour moi ... la vie, c'est le Christ » (1, 21 ; cf. Col 3, 4). Il y a donc un lien mystérieux d'être et de vie, une unité sans égale, entre le Christ et les chrétiens. Ils forment avec lui un

[51] M. J. LAGRANGE : « La vie nouvelle en Dieu est une vie divine ; de cette vie Paul confesse qu'il n'est pas le principe premier » (*Épître aux Galates*, p. 52). - H. SCHLIER : « Die Existenz des Getauften ist nicht mehr durch sein ἐγώ, d. h. den bisherigen "natürlichen" Menschen begründet, sondern durch das in ihm neu geschaffene Leben, Christus » (Der Brief an die Galater, p. 63).

[52] A. WIKENHAUSER : « Er (Paulus) denkt an die lebendige persönliche Gegenwart und Wirksamkeit des pneumatischen Christus im Gerechten » (o.c., p. 42 s.). « Wenn wir von paulinischer Christusmystik reden, so meinen wir also ... jenes geheimnisvolle dauernde Verbundensein mit dem erhöhten pneumatischen Christus, das Paulus mit « in Christus » und « Christus in uns » ausdrückt, zum Zwecke der Schaffung und Förderung des eigentlichen christlichen Lebens » (ibid., p. 48).

seul organisme, un seul corps, animé de la même vie, dont les membres sont la multitude des fils adoptifs (cf. 1 Cor 12, 12. 13. 27 ; Rom 12, 4 s. ; Eph 5, 30) et la tête Jésus-Christ lui-même (Col 1, 18). Ce caractère collectif de l'unité dans le Christ, constitue l'un des aspects du mystère du Christ mystique [53].

Par une activité intérieure, continuelle et progressive la transformation du chrétien tend vers « l'homme intérieur » (Eph 3, 16), jusqu'à ce que le Christ soit formé en lui (Gal 4, 19). En sorte que, dans le chrétien, devenu un « homme nouveau » (Eph 4, 24), une « nouvelle créature », formée à l'image du Fils unique (Rom 8, 29), se manifeste la vie du Christ (2 Cor 4, 10 s.). Et une fois que le Christ se sera emparé de toute la vie des fidèles, et que leur identification avec lui sera parfaite, il sera tout entier en tous.

§ 2. *En vertu de notre union au Christ nous participons à sa prière* : « *Abba* ».

La vie intime du Christ en nous, à laquelle nous participons par notre union profonde à sa personne, n'est pas seulement sa vie *intratrinitaire*, mais aussi sa *vie humaine*, celle de l'Homme-Dieu, avec toutes les relations au Père que celle-ci sous-entend [54]. Par le Christ et dans le Christ, nous avons part à sa relation au Père, nous sommes admis dans la famille du Père (Eph 2, 19) : le Christ nous fait entrer en contact avec les trois Personnes divines. C'est donc dans le Fils que nous devenons et que nous sommes fils adoptifs [55]. Grâce à notre union à lui, toute la Trinité s'enracine et habite en nous. Le chrétien, ainsi divinisé, devient un sanctuaire, le plus saint qu'on puisse imaginer ; en lui, de quelque façon, se continuent les éternelles processions divines : le Père engendre son Fils unique par la voie de la connaissance, comme l'explique la théologie, et, de leur amour réciproque, procède le Saint-Esprit. Bref, l'union au Christ est le fondement de notre union, de notre parenté avec le Père et l'Esprit Saint.

Mais Jésus-Christ, identifié à ses fidèles, continue de vivre en eux aussi sa vie d'Homme-Dieu. Dans l'Esprit Saint, Jésus aime et connaît le Père. Les fidèles participent à cette vie de Jésus Homme-Dieu. En lui et par lui, ils aiment le Père, qu'ils connaissent par la foi. Jésus, dans l'Esprit Saint, qui procède aussi de lui en tant que Fils, *continue dans les chré-*

---

[53] L'union du Christ avec ses fidèles n'est pas moins soulignée par saint Jean (E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, II, 22 ss.). Les chrétiens ne sont fils de Dieu que par rattachement à la filiation du Christ : « c'est en renaissant en lui qu'il naissent de Dieu » (ibid., p. 26) ; voir aussi C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, p. 70, note 1.

[54] Cf. S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6, pp. 157 s.

[55] E. MERSCH, *Filii in Filio*, dans *NRT* 65 (1938) 551-582; 681-702 ; 809-830. Id., *La Théologie du Corps mystique*, II, 9-68 ; - ZEDDA, o.c., p. 152 s.

tiens à invoquer son Père : *« Abba »* (Gal 4, 6). *Et les chrétiens*, à leur tour, *participent à cet esprit filial de Jésus, qui s'exprime dans leur prière filiale.* En fils adoptifs, ils adressent au Père la prière « Abba » (Rom 8, 15). On voit par là que c'est *Jésus*, qui, *par son union aux chrétiens, est le principe de leur prière « Abba »*.

* * *

C'est donc bien l'union au Christ qui explique la prière chrétienne adressée au Père sous le vocable d'« Abba ». Grâce à l'habitation du Christ Jésus en nous et à notre union intime à sa personne, Jésus prie en nous sa propre prière et nous y fait participer. Associés à son propre cri filial, nous participons au colloque de Jésus ressuscité avec son Père, « notre » Père. Autrement dit, l'identification mystique du chrétien avec le Christ est la source d'où jaillit continuellement la prière au Père : « Abba ». Cette prière filiale procède du Christ et, par lui, remonte au Père.

ART. III. LA PRIÈRE « ABBA » ET L'ACTION DU SAINT-ESPRIT

L'activité intérieure du Christ en nous est inséparable de celle de l'Esprit Saint : elle ne s'exerce que par lui. En effet, d'après les textes étudiés, c'est l'Esprit Saint qui opère notre adoption divine (Rom 8, 9 ss ; Gal 4, 6) et qui réalise ce que Jésus-Christ a opéré pour nous. Par lui le Christ exerce son action vivificatrice, par lui il prie le Père (Gal 4, 6). Tout ceci est l'œuvre de l'Esprit Saint en nous. Par conséquent, on ne saurait comprendre notre prière au Père sans avoir étudié le rôle de l'Esprit Saint dans notre adoption, dans notre union au Père et au Christ et, enfin, dans notre prière « Abba » elle-même.

§ 1. *L'Esprit Saint, principe actif de notre adoption divine.*

Des paroles de Paul, il résulte expressément que Dieu nous octroie l'Esprit Saint afin que nous devenions enfants adoptifs. C'est par le Fils (Gal 4, 5), dans l'Esprit Saint (4, 6), que le Père nous adopte. De même qu'il envoie le Fils (ἐξαπέστειλεν ... τὸν υἱὸν αὐτοῦ) pour rendre possible notre adoption (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν), ainsi envoie-t-il l'Esprit (ἐξαπέστειλεν ... τὸ πνεῦμα) pour la réaliser [56].

---

[56] Saint Paul emploie différentes images pour marquer ce don de l'Esprit : « tous nous avons été *abreuvés* d'un seul Esprit » (1 Cor 12, 13) ; « c'est Dieu ... qui nous a marqués de son *sceau* (σφραγισάμενος ἡμᾶς) et a mis dans nos cœurs les *arrhes* de l'Esprit (τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος) » (2 Cor 1, 22 ; cf. Eph 1, 13 s. ; 4, 30).

1. Πνεῦμα υἱοθεσίας (Rom 8, 15).

Le passage de la lettre aux Romains, qui évoque la prière «Abba» (8, 9-15), nous explique également que c'est précisément l'Esprit Saint qui confère l'adoption. Le verset 14 indique clairement que l'état de filiation est dû à la présence de l'Esprit Saint et à son action vivifiante : « en effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu ». Déjà au v. 9, Paul fait comprendre qu'être dans l'esprit présuppose la présence de l'Esprit Saint : « Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque (εἴπερ) l'Esprit de Dieu habite en vous ». Et l'Apôtre poursuit en déclarant que l'appartenance au Christ dépend de la présence de l'Esprit : « Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas » (v. 9) ; de même sa présence est nécessaire pour faire « mourir les œuvres du corps » (v. 13). Donc, recevoir l'Esprit de Dieu, c'est pour l'homme devenir vraiment enfant de Dieu ; autrement dit, en se communiquant au croyant et en résidant en lui, l'Esprit Saint le rend fils adoptif de Dieu. Etant donné que la présence active de l'Esprit dans le chrétien le fait fils, on peut dire que l'Esprit Saint est la *cause immédiate* de l'adoption.

La chose devient encore plus claire au v. 15. Remarquons cependant que les auteurs sont divisés quand il s'agit de déterminer le sens exact de l'expression : πνεῦμα υἱοθεσίας. Les uns croient que le mot πνεῦμα doit s'entendre de *l'Esprit Saint lui-même* [57] ; d'autres soutiennent qu'il s'agit du *don*, fruit de l'action de l'Esprit Saint [58]. Selon la remarque du P. Zedda, l'hésitation des auteurs se justifie, car il n'est pas toujours facile de déterminer ce que Paul entend au juste par le mot πνεῦμα [59]. Ce mot peut signifier : l'Esprit Saint, personne divine (Rom 15, 9-11. 14. 16. 27), ou le don de l'Esprit Saint dans l'homme (15, 2. 4-6. 9a. 10. 13. 15), ou encore, l'esprit de l'homme, informé par la présence de l'Esprit Saint (1 Cor 2, 11) [60]. Toutefois, que l'on interprète le πνεῦμα de Rom 8, 15 comme

[57] Cf. R. BLÜML, *Paulus und der dreieinige Gott*, p. 58, note 81. - A. F. MAUNOURY, *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, p. 186. - L. Cl. FILLION, *La Sainte Bible*, VIII, 61 : « L'Esprit d'adoption désigne l'Esprit de Dieu en tant que produisant chez les fidèles l'état qui répond à la glorieuse position de fils » ; on trouvera d'autres références dans S. ZEDDA, o.c., p. 143.

[58] R. CORNELY, *Epistola ad Romanos*, p. 416. - M. J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 104 : « dans Rom 8, 14 ss. le don de l'Esprit consitue la filiation ». - ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, col. 1088 : « πνεῦμα υἱοθεσίας donum quale convenit statui adoptionis Rom 8, 15 ». - M. ZERWICK, *Analysis philologica N. T. graeci*, p. 348 : « πνεῦμα hic (Rom 8, 15) pro dono Spiritus » ; « πνεῦμα υἱοθεσίας : donum quod, utpote proprium filiorum adoptivorum, nos certos reddit factae adoptionis ». - F. AMIOT, *Épître aux Galates, Épître aux Thessaloniciens*, p. 192 : « Nous pensons que le don de l'Esprit Saint cause la filiation ... ».

[59] L.c.

[60] J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, pp. 385 s. - F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, 108 ss. - F. AMIOT, *L'enseignement de saint Paul*, pp. 112 ss. - J. M. BOVER, *Teologia de San Pablo*, pp. 203 s.

l'Esprit Saint en personne, ou bien comme le don reçu par le fils adoptif, il est évident que l'adoption est en relation avec l'Esprit Saint. Elle est le résultat de son action ou de son don. L'action surnaturelle de la troisième Personne divine y est donc toujours impliquée, ce qui montre que « l'esprit d'adoption » ne signifie pas une disposition purement subjective, mais un élément divin que l'Esprit Saint communique à l'homme. Le génitif (υἱοθεσίας) semble indiquer le caractère de πνεῦμα : c'est « un esprit qui porte le caractère filial », « un esprit filial », un don qui opère l'adoption. Également d'après Gal 4, 6, comme l'a montré S. Zedda, c'est encore l'Esprit Saint qui rend les hommes fils adoptifs [61].

Les deux textes (Rom 8, 15 ; Gal 4, 6) indiquent donc que la filiation des chrétiens est opérée par l'inhabitation mystérieuse de l'Esprit Saint ou par la communication de son don. Liée à la possession du Saint-Esprit, l'adoption prend la valeur d'une réalité ontologique. Entre la venue du Saint-Esprit et l'adoption, il n'y a qu'une priorité logique ; en réalité les deux choses sont simultanées.

2. En outre, l'inhabitation de l'Esprit *donne l'« assurance »* [62] *que l'adoption a réellement eu lieu.* Il en rend témoignage par son activité intime dans l'âme, activité que Paul présente comme un cri que l'Esprit pousse vers le Père : « κρᾶζον [63] 'Αββᾶ ὁ πατήρ » (Gal 4, 6). *Ce cri,* signe de la présence et de l'action de l'Esprit en nous, *est la preuve* de l'adoption divine. Pour prouver que les fidèles sont vraiment fils de Dieu, que l'élévation à la dignité d'enfants a effectivement eu lieu, Paul fait appel, d'une manière oratoire, à cette présence de l'Esprit Saint et à l'expérience intime de son action. L'Apôtre écrit : « *la preuve que vous êtes des fils* [64], c'est que Dieu

---

[61] Pour le prouver, il invoque plusieurs arguments : 1° le consentement des exégètes anciens ; 2° le parallélisme interne de la phrase parlant de l'activité qui manifeste et constitue la filiation ; 3° le contexte du passage, notamment le v. suivant (Gal 4, 7) commençant par ὥστε ; 4° Act 13, 34, où ὅτι δέ semble également avoir la force d'une preuve et, à la fois, indiquer la cause du fait ; 5° Rom 8, 14-16 ; (o.c., pp. 140-144).

[62] Cependant, cf. plus bas, note 79.

[63] Il ne s'agit pas d'un cri extatique à la manière des glossolales (cf. W. GRUNDMANN, art. κράζω, p. 903). Les LXX, et en particulier des Psaumes (cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet,* p. 65), emploient ce verbe pour rendre les invocations adressées à Dieu (Jud 3, 9. 15 ; 4, 3 ; Ps 3, 5 ; 17, 7 ; 21, 6 ; 106, 13). De même dans le N. T. il est employé pour rendre les appels dans la prière (Act 7, 60), les implorations des malades (Mt 9, 27) et les exclamations des possédés (Mt 8, 29 ; Mc 5, 7). Il prend valeur d'une acclamation liturgique (E. PETERSON, Εἷς Θεός, pp. 191 ss.) et même d'une proclamation solennelle et publique (GRUNDMANN, art. cit., p. 902). Ici, dans Gal 4, 6 et Rom 8, 15, κράζειν implique le sens d'une révélation, qui concerne le nom de Dieu et qui est opérée intérieurement par l'Esprit (ibid., p. 903. 39).

[64] Ce sens démonstratif de ὅτι δέ dans Gal 4, 6 est soutenu par M. J. LAGRANGE (l. c.). - S. LYONNET (*Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (*BJ*), 2e éd., pp. 34 s. Id., *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap. VIII,* pp. 63-66). - M.

a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (Gal 4, 6). Selon S. Zedda, c'est précisément cette action de l'Esprit Saint, *sa prière* en nous, qui *constitue notre filiation* en son être [65].

Tout en étant le principe qui confère et constitue notre adoption, le Saint-Esprit en est donc aussi le témoin, nous donnant de la sorte l'« assurance » de notre filiation.

§ 2. *L'Esprit Saint, principe actif de notre union au Christ et au Père.*

Nous avons vu que, pour avoir accès auprès du Père il faut être uni au Christ. Or, plusieurs textes nous permettent de le discerner, c'est le Saint-Esprit, habitant dans les fidèles, qui opère notre union au Christ et au Père.

1. Les chrétiens ont reçu l'Esprit Saint et le possèdent [66]. Il habite en eux [67] ; ils sont le temple saint de l'Esprit divin [68]. Il établit en eux sa demeure permanente (cf. Rom 8, 11. 23) et y exerce son action. Ainsi s'accomplissent les promesses de l'A. T. sur le rôle que devait jouer l'Esprit [69]. L'activité toute personnelle, qui lui est attribuée montre qu'il s'agit certainement de *la Personne même du Saint-Esprit* [70]. Car, tout en faisant l'œuvre du Christ, l'Esprit Saint a aussi son rôle propre, que précisent quelques textes. Certaines opérations intérieures lui sont uniquement attribuées, à lui seul ; ainsi, il parle, il prie en nous (Gal 4, 6 ; Rom 8, 26) ; par des témoignages intérieurs, il nous donne l'« assurance » de notre filiation (Rom 8, 16. 23), il intervient dans la formation de l'homme intérieur (Eph 3, 16) [71]. Notre esprit humain est pénétré de l'Esprit divin :

ZERWICK (o. c., p. 422 : « ὅτι videtur esse declarativum : vos revera filios esse (manifestum est ex eo quod) Deus misit ... »). - O. KARRER (*Neues Testament*, p. 542 : " Wörtlich wäre zu übersetzen : ' Dass ihr Kinder seid (dafür ist der Erweis) : Gott hat den Geist ... gesandt' "). - V. LARIDON (art. cit., p. 413 : « quod estis filii, constat ex eo quod misit Deus Spiritum ... »), et surtout par S. ZEDDA (o. c., pp. 127-139).

[65] O. c., p. 141 : « ... se lo Spirito Santo manifesta con la sua attività la filiazione è perchè *quella attività costituisce la filiazione* ..... L'attività dello Spirito Santo qui è „ grida Padre ", cioè come abbiamo visto spiegare da tanti esegeti, darci lo spirito filiale di confidenza verso il Padre. Ora *questa confidenza filiale* verso il Padre è precisamente quella *che ci fa figli di Dio* » ; p. 142 : « ... che voi siate figli è *provato* dal fatto che lo Spirito Santo grida in voi, Padre, e insieme è *costituito nella sua realtà dal clamore in voi dello Spirito* : se lo Spirito in voi non gridasse „ Padre ", voi non sareste figli, nè la sua presenza in voi servirebbe a manifestare la filiazione : se poteste essere figli senza lo Spirito Santo, io non potrei appellarmi alla sua presenza per provare che siete figli ... ».

[66] Cf. Gal 3, 2 ; 4, 6 ; 1 Cor 2, 12 ; 7, 40 ; 2 Cor 11, 4 ; Rom 8, 23 ; 1 Thes 4, 8.

[67] 2 Tim 1, 14 : « Garde le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite en nous » ; cf. Rom 8, 9-11.

[68] 1 Cor 3, 16-17 ; 6, 19 ; cf. Eph 2, 22 ; 2 Cor 6, 16.

[69] Voir la Note B, plus bas, pp. 247-249.

[70] Sur le πνεῦμα en tant que Personne dans Rom 8, 16 et Gal 4, 6, on peut voir H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, pp. 155 s.

[71] Cf. J. BONSIRVEN, *L'évangile de Paul*, p. 283. Id., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 261.

une union mystérieuse qui échappe à nos prises s'établit entre eux. Il y a deux êtres et ils restent tels « irréductiblement et sans confusion au sein de leur union » très intime. Comme l'écrit J. Mouroux, « au sein de la dualité personnelle qui subsiste toujours entre l'Esprit et le chrétien, il y a *union ontologique* entre l'Esprit qui est donné et l'esprit qui l'accueille, et, par suite, *unité spirituelle* entre les deux, dans l'acte même qui jaillit, comme d'une seule source et d'un seul principe, de l'Esprit divin et de la faiblesse transfigurée, adhérente, consentante, de notre esprit » [72].

2. En nous donnant l'Esprit Saint, c'est sa propre vie, une vie divine, que Dieu nous donne. En effet il est appelé : Esprit de Dieu, à savoir du Père (Rom 8, 9) [73], Esprit du Fils (Gal 4, 6), Esprit du Christ (Rom 8, 9 ; 1 Pt 1, 11) ; Esprit de Jésus-Christ (Phil 1, 19), Esprit de Jésus (Act 16, 7), Esprit du Seigneur (2 Cor 3, 17 s.). Il procède de l'un et de l'autre et Gal 4, 6 est même l'un des passages les plus clairs attestant la procession du Saint-Esprit, à la fois du Père et du Fils [74]. Par conséquent, *sa venue inaugure nos relations au Père et au Fils.*

Le Père nous l'envoie (Gal 4, 6 ; 2 Cor 1, 22 ; 5, 5 ; 1 Thes 4, 8) ; il apparaît comme moyen dont le Père se sert pour agir sur ses enfants ; par lui, l'amour de Dieu se répand dans nos cœurs (Rom 5, 5). Cet amour, qui s'est manifesté en Jésus-Christ (8, 39), nous est assuré à nous aussi parce que, par l'adoption, nous avons revêtu le Christ, nous demeurons dans le Christ. Dans l'amour nous avons été choisis et maintenant, en Jésus-Christ, cet amour établit en nous une communication permanente de l'Esprit Saint.

La mission de l'Esprit est inséparable de celle du Fils. Pour l'un et pour l'autre, nous l'avons vu, Paul emploie le même verbe ἐξαπέστειλεν (Gal 4, 4. 6). La personne de l'Esprit est si intimement liée à celle du Fils que *la venue du Saint-Esprit est aussi et en même temps le retour du Fils* (cf. Jn 14, 18-19). L'inhabitation de l'Esprit Saint dans l'âme n'est donc pas séparable de la présence et de l'action du Fils (cf. Rom 8, 9). De la sorte la vie dans l'Esprit comporte la vie dans le Christ [75]. Notre apparte-

---

[72] *L'expérience de l'esprit chez saint Paul*, p. 29.

[73] Cf. Rom 8, 14 ; 1 Cor 2, 12.14 ; 3, 16 ; 6, 11 ; 7, 40 ; 12, 3 ; 2 Cor 3, 3 ; Eph 3, 16 ; Phil 3, 3.

[74] Les perspectives trinitaires sont très particulièrement accentuées dans le Discours après la Cène. C'est le Fils qui parle au Père (Jn 17, 1) de leurs rapports (17, 3. 8. 10. 11. 18. 21. 24) et de la mission du Paraclet (14, 16. 26). La personnalité de l'Esprit y est clairement affirmée. Il vient (ἐκπορεύεται) de la part du Père (15, 26), le Père le donnera à la demande de Jésus (14, 16) ; le Père l'enverra au nom de Jésus (14, 26) ; Jésus lui-même l'enverra (16, 7) d'auprès du Père (15, 26). Il est nommé : ὁ παρακλήτος (14, 16. 26 ; 15, 26 ; 16, 7), τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14, 7 ; 15, 26 ; 16, 13), τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (14, 26). Également le rôle qu'il aura à jouer auprès des fidèles fait ressortir qu'il s'agit d'une personne nettement distincte.

[75] C'est pourquoi l'on voit souvent dans saint Paul les actions de l'Esprit et

nance au Christ dépend de l'Esprit. A. Hulsbosch l'a nettement remarqué : « L'Esprit Saint est un opérateur indispensable sans qui personne ne peut être avec le Christ » [76]. C'est le sens de Rom 8, 9 : « Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas ». Être fils, à savoir être dans le Christ Jésus (8, 1) pour former avec lui « comme une seule personne mystique » (cf. Gal 3, 28), est l'œuvre de l'Esprit Saint (8, 14), qui nous assimile au Fils et nous transforme à l'image du Fils (8, 29). Si nous ressemblons au Fils, c'est que le même Esprit est dans le Christ et opère en nous. C'est en effet le propre Esprit du Fils (Gal 4, 6). Parce que l'Esprit du Fils nous communique les dispositions du Fils, en formant en nous l'esprit filial, notre filiation divine n'est pas seulement une image de la sienne, mais une vraie participation à la filiation du Fils de Dieu par nature. Il forme le Christ en chacun de nous. Cette puissance agissante de Dieu qui transforme les fidèles est en eux la vie du Christ.

L'Esprit Saint est donc le principe de notre identification avec le Christ. Par l'Esprit, son Esprit, Jésus-Christ commence et continue à vivre en nous. Et l'Esprit Saint, par son activité, rend témoignage de cette vie du Christ en nous. Enfin, par le fait de notre union au Christ, nous nous voyons conférer les privilèges du Fils : nous sommes ses cohéritiers (Rom 8, 17). Cohéritiers du Fils, et partant héritiers de Dieu (Rom 8, 17 ; Gal 3, 29 ; 4, 7) [77]. Telle est la grâce de notre adoption.

* * *

Lien d'amour entre le Père et le Fils, l'Esprit Saint est en nous le principe qui nous assimile à l'union du Père et du Fils. Les trois Personnes divines étant inséparables, sa venue et son action en nous implique la présence des deux autres Personnes [78] et non seulement leur présence, mais leur activité : en nous se renouvelle d'une certaine façon le mystère des processions divines. Le Père par l'Esprit nous aime, dans le Christ, comme

---

celles du Christ étroitement associées. L'Apôtre alterne, et non rarement, les formules « dans l'Esprit » et « dans le Christ ». Il attribue souvent le même rôle à l'un et à l'autre, et on pourrait donc (souvent, pas toujours cependant) remplacer une formule par l'autre. Par exemple : on est justifié dans l'Esprit (1 Cor 6, 11) — dans le Christ (Gal 2, 17) ; on est sanctifié dans l'Esprit (1 Cor 6, 11) — dans le Christ (1, 2) ; voir A. WIKENHAUSER, o. c., p. 50. - J. B. COLON, *A propos de la « mystique » de saint Paul*, p. 177. - E. MÓCSY, *De unione « mystica » cum Christo*, pp. 329 s.

[76] A. HULSBOSCH, *De Heilige drieëenheid en de Verlossing*, p. 41.

[77] Le lien entre filiation et héritage est fortement marqué dans ces deux textes de Gal et Rom ; cf. W. FOERSTER, art. κληρονόμος, p. 781.

[78] J. G. MENENDEZ-REIGADA, *Inhabitación, dones y experiencia mística*, p. 63 : « Mas no es sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo los que vienen al alma justificada por su gracia divina, porque *no pueden separarse jamás las Divinas Personas* ».

ses enfants ; le Christ, Homme-Dieu, vit en nous par l'Esprit, son propre Esprit ; et l'Esprit, en nous faisant revêtir le Christ, nous unit à lui et nous inspire en même temps les sentiments que le Christ, Homme-Dieu, a envers son Père.

§ 3. *L'Esprit Saint, principe actif de notre prière filiale.*

Tout ce que vient d'être dit sur le rôle de l'Esprit dans l'âme du fils adoptif, aidera à faire comprendre le rôle de l'Esprit dans la prière « Abba ».

Par le don de la vie divine, les fils adoptifs sont soumis à l'action de l'Esprit Saint. Celui-ci, force de la divine présence et principe permanent de vie surnaturelle, agit continuellement au plus intime de l'âme pour pénétrer les fils adoptifs d'une intelligence toujours plus profonde du message du Christ, de sa vie, de ses actes, de sa prière, et pour instaurer en eux un esprit filial. Fils de Dieu, ils sont conduits, mûs, dirigés (ἄγονται) par l'Esprit de Dieu (Rom 8, 14 ; cf. Gal 5, 18). Par son cri « Abba », l'Esprit leur fait prendre conscience, en quelque sorte [79], de leur adoption, de leur relation au Père et au Fils.

La profondeur de cette action intime se manifeste tout particulièrement dans la prière : *les chrétiens, assimilés au Christ, sont aussi associés à sa prière*, celle qu'il « prie » en eux par son Esprit. En les rendant semblables au Fils, l'Esprit les fait agir et prier en fils. Il leur apprend intérieurement à connaître Dieu comme un Père ; bien plus, il les excite à traiter et à invoquer ce Père comme « leur » Père, au même titre que Jésus-Christ. En leur donnant de participer à sa propre manière de s'adresser à Dieu, « *sa voix devient la propre voix de ceux qui l'ont reçu* » (saint Basile) [80]. Cette prière, que l'Esprit lui-même récite, dépasse la capacité de l'homme, mais l'Esprit donne aux chrétiens d'expérimenter la prière du Fils, il la leur enseigne et leur *inspire* de la répéter dans son *expression matérielle elle-même*:

---

[79] Il est clair qu'en parlant de « prendre conscience de notre adoption », nous n'entendons point parler d'une connaissance directe et immédiate de la réalité surnaturelle qu'est l'adoption elle-même, encore moins d'une « certitude de foi », ce qui serait directement contraire aux affirmations du Concile de Trente : « Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest cum *nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum* » (Sess. VI, De Justif., c. 9). M. J. LAGRANGE observe de même à propos de Rom 8, 16 (« L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu ») : « Le pluriel ἐσμέν doit s'entendre du groupe des fidèles ; c'est leur situation normale ; ce qui n'empêche pas que chacun puisse éprouver en soi des motifs de craindre, ne sachant pas d'une certitude de foi s'il a reçu la grâce » (o. c., p. 202). Sur cette question fort complexe, on pourra consulter J. MOUROUX, *L'expérience de l'Esprit chez saint Paul*, dans MelScRel 5(1948) 1-38.

[80] P. G., 32, col. 173.

« *Abba* ». En chaque baptisé, il fait ainsi continuellement revivre la prière de Jésus, parce que c'est le même Esprit qui priait en Jésus et qui prie maintenant dans les chrétiens. De la sorte, les chrétiens participent au dialogue des Personnes divines. Formulée sous l'action de l'Esprit et en union au Christ, la prière « Abba » est l'expression de leur attitude filiale. On comprend que par elle le chrétien prenne conscience, d'une certaine manière, de sa nouvelle relation à Dieu.

1) Gal 4, 6 ; Rom 8, 15

Par quel procédé mystérieux s'opère en nous l'action de l'Esprit sur notre esprit, Paul n'en donne aucune explication. Dans l'épître aux Galates (4, 6), il dit que c'est *l'Esprit du Fils qui prie* « *Abba* » et dans l'épître aux Romains (8, 15), que c'est *nous qui prions dans l'Esprit* (ἐν ᾧ κράζομεν) : « *Abba* ». Les deux formules, au fond, reviennent au même. Selon l'épître aux Galates cette formule est prononcée par l'Esprit, car c'est en lui que le Christ, en tant qu'Homme et Dieu habitant en nous, aime le Père. La formule de l'épître aux Romains fait mieux ressortir notre participation à cet amour éternel du Fils envers le Père (l'amour qui est l'Esprit Saint lui-même), ainsi que notre participation à l'esprit filial du Christ par notre invocation au Père : « Abba ». C'est par l'Esprit, son Esprit, que le Fils nous donne de participer à son propre amour pour le Père et nous incite à l'aimer. Par conséquent, l'Apôtre peut écrire indifféremment tantôt que c'est l'Esprit qui prie en nous, tantôt que c'est nous qui prions dans l'Esprit, notre esprit filial étant en union intime avec l'Esprit Saint. Dans le premier cas, l'action de l'Esprit est mise en relief, tout en incluant notre intime participation, puisque cette action de l'Esprit en nous constitue notre filiation. Dans le second cas, notre participation est mise au premier plan, avec comme base l'action de l'Esprit Saint en nous, sans laquelle notre prière serait impossible, puisque c'est l'Esprit qui en est le principe.

L'expression « ἐν ᾧ κράζομεν» marque donc *notre union intime avec le Saint-Esprit*, union de deux êtres, dans une même et identique prière au Père. D'un côté, cette prière appartient à l'Esprit, qui, résidant en nous, nous associe à sa prière et nous inspire même les paroles de notre prière ; de l'autre, nous avons aussi notre part dans cette prière, car elle appartient à la fois à notre esprit et à l'Esprit divin. Sous le mouvement de l'Esprit saint, notre esprit filial (cf. Rom 8, 16), docile aux inspirations de l'agent divin, prie avec lui le Père : « Abba ». Il y a une collaboration tellement intime de l'Esprit Saint et de notre esprit, qu'on peut rapporter ce cri indifféremment à l'un ou à l'autre. La prière de l'Esprit Saint est inséparable de la nôtre : elle est la nôtre.

2) Rom 8, 16

Cette doctrine de Gal 4, 6 et de Rom 8, 15 se manifeste plus clairement encore dans le verset suivant de l'épître aux Romains. Saint Paul y écrit : « αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ » (Rom 8, 16). De toute évidence l'expression αὐτὸ τὸ πνεῦμα signifie l'Esprit Saint en personne qui atteste intérieurement à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu et qui nous fait crier « Abba ». C'est l'opinion de plusieurs exégètes modernes, tels : F. Prat [81], M. J. Lagrange [82], J. Huby [83], J. Bonsirven [84], S. Lyonnet [85], A. Viard [86], J. M. Bover [87], O. Kuss [88]. Le mot συμμαρτυρεῖ peut recevoir deux acceptions différentes. D'après l'une, συμμαρτυρεῖ signifierait *joindre un témoignage à un autre*, à savoir l'Esprit Saint témoignerait avec notre esprit (ou en même temps que notre esprit) que nous sommes enfants de Dieu (cf. Rom 2, 15 ; 9, 1) [89]. Selon l'autre, ce mot indiquerait que l'Esprit Saint *atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu* [90].

[81] O. c., p. 84 s.

[82] *Épître aux Romains*, p. 202 : « Ici αὐτὸ τὸ πνεῦμα *ipse Spiritus* indique clairement l'Esprit de Dieu ».

[83] *Épître aux Romains*, pp. 286 et 290.

[84] *L'évangile de Paul*, pp. 74, 331.

[85] *Épître aux Romains* (*BJ*) 2e éd., p. 102, note e.

[86] *Épître aux Romains*, p. 100 : « l'Esprit Saint lui-même apporte à notre propre esprit le témoignage que nous sommes enfants de Dieu » ...

[87] *Las Epistolas de San Pablo*, I, 77.

[88] *Der Römerbrief*, p. 604.

[89] Ainsi S. LYONNET, l. c. : « Paul semble considérer ici le Saint-Esprit comme *un second témoin* s'ajoutant au premier (notre propre esprit) et donnant au témoignage valeur juridique ». - R. CORNELY, *Epistola ad Romanos*, p. 418 : « σύν nequaquam est negligenda, sed ad nostrum testimonium quando in spiritu clamamus Abba pater, *testimonium Spiritus S.* in nobis clamantis Abba pater *accedere* illudque confirmare docet ... ». - F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.*, col. 1255 : « Rom 8, 16, *una cum* nostro spiritu *testatur Spiritus Sanctus* ». - M. J. LAGRANGE, l. c. : « Au témoignage que rend notre esprit quand nous disons à Dieu : Père ! *se joint le témoignage de l'Esprit* ». - J. M. BOVER, l. c. : « A este testimonio íntimo de nuestro proprio espíritu dice San Pablo que *une su testimonio el Espíritu Santo* ». - A. ROOSEN, *Testimonium Spiritus* (*Rom* 8, 16), pp. 222 ss. - H. ASMUSSEN, *Der Römerbrief*, p. 172 : « In Rom 8, 16 wird gesagt, dass *der Geist Gottes zusammen mit unserem Geiste* Zeugnis gibt » ; p. 174 : « Derselbe Geist zeugt zusammen mit unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind ». - cf. J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, p. 290. - F. OGARA, *Ipse Spiritus testimonium reddidit spiritui nostro quod sumus filii Dei* (*Rom* 8, 12-17), p. 205.

[90] Cf. F. PRAT, l. c. - J. BONSIRVEN, o. c., p. 74 : « ... le Saint-Esprit, s'emparant de l'esprit des fidèles, pousse en eux-mêmes cette imploration, *leur attestant* qu'ils sont réellement fils (Rom 8, 8. 15. 16 ; Gal 4, 5. 6) ». - R. BLÜML, o. c., p. 56 : « *der Geist bringt es unserem Geiste* auch *zum Bewusstsein*, dass wir Kinder Gottes sind ... » ; mais cf. p. 58 : « ... macht nämlich unseren subjektiven Geist zum *Mitwisser* und *Mitzeugen* unseres von ihm unmittelbar geschaffenen und im Bestehen geleiteten Kindseins ». - T. PREISS, *The Inner Witness of the Holy Spirit*, p. 270 :

Si nous avons bien compris la pensée des auteurs mentionnés, il nous semble que les deux explications sont possibles. La différence proviendrait du point de vue auquel on se place. Tandis que la seconde explication voit ce témoignage plutôt à son stade initial, à savoir comment l'Esprit crée en nous notre esprit filial, la première considère notre esprit, pour ainsi dire dans son « stade d'achèvement », c'est-à-dire comme déjà informé par l'Esprit divin et comme agissant conjointement avec lui. Toutefois, entre ces deux stades il n'y a qu'une priorité logique. En agissant en nous en priant en nous, l'Esprit crée en nous un esprit filial qu'il associe en même temps à sa prière. C'est donc cette action du Saint-Esprit en nous, qui est à la base de ces considérations et distinctions d'ordre plutôt logique.

L'Esprit Saint, principe immédiat de l'adoption, vit dans les fidèles. Par sa présence *il témoigne* auprès d'eux. En quoi consiste ce témoignage ? Il est leur guide intérieur, l'assistant indispensable qui leur fait approfondir le message évangélique, il est leur Paraclet, l'avocat qui exerce à la fois le rôle du conseiller et du défenseur. Il vient au secours de leur faiblesse et il intercède pour eux d'une façon supérieure et inexprimable (cf. Rom 8, 26. 27). En récitant en eux la prière du Christ, il témoigne, il atteste intérieurement qu'ils sont vraiment enfants de Dieu [91]. Il développe en eux l'attitude filiale vis-à-vis de Dieu. S'emparant du fidèle, il le tourne vers le Père et le met dans un rapport tout semblable à celui de Jésus-Christ, d'autant plus profondément qu'il est « son » Esprit.

C'est ce qui explique que l'Esprit, parce qu'il est l'Esprit du Fils, *crée dans le fidèle, par sa présence et son action, un esprit filial.* C'est dans ce sens que semblent abonder F. Prat [92] et M. J. Lagrange [93]. Etant Esprit

« No, the verb συμμαρτυρεῖν does *not signify here to testify* with another one, but to attest to, to testify *to another*. For Paul the certitude of being a child of God rests, then, uniquely on the testimony which the Spirit renders to his spirit and not, however little it be, on that of his own spirit ». - O. KUSS, o. c., p. 606 : « " Der Geist selbst " ist nichts anderes als das gleiche Pneuma, von dem V. 14 und V. 15 die Rede ist, welches unsere Gottessohnschaft begründet und konstituiert und durch die von ihm verursachten enthusiastischen Schreie : " Abba, Vater ! " unserem Geiste, d. h. etwa : uns als " geistigen ", zu bewusster Erkenntnis fähigen Wesen, eindrucksvoll und glaubwürdig zu erkennen gibt, "bezeugt ", dass wir " Kinder Gottes " sind ».

[91] Il faut noter que cette action de l'Esprit Saint, qui est un témoignage de notre adoption est bien distincte de ses manifestations charismatiques. Car, celles-ci n'appartiennent qu'à certains individus et ne constituent pas le fondement de la vie chrétienne, étant de caractère plutôt apologétique et transitoire à la façon de la glossolalie, tandis que celle-là constitue *un état commun* à tous les chrétiens. C'est pour cette raison que saint Paul peut y faire appel.

[92] O. c., pp. 84 s. : « ... entre l'esprit de l'homme ou l'âme raisonnable et l'Esprit de Dieu ou la troisième personne de la Trinité, ... il y a un moyen terme : l'esprit que forme en nous l'Esprit Saint et qui se rapporte à lui comme l'effet à sa cause. Quand " l'Esprit rend témoignage à notre esprit ", nulle équivoque n'est possible : *l'Esprit qui témoigne étant certainement l'Esprit de Dieu, l'esprit en faveur duquel il dépose ne peut être que ce sens nouveau produit en nous par l'Esprit,*

du Fils, l'Esprit Saint inspire aux chrétiens les sentiments et les dispositions de Jésus-Christ lui-même envers le Père. Il leur donne d'approcher Dieu avec confiance ; la crainte servile est vaincue (Rom 8, 15) ; une assurance filiale, instaurée par l'Esprit, conduit les chrétiens au Père : « C'est dans un seul et même Esprit que tous nous avons accès auprès du Père » (Eph 2, 18). Le mot τέκνα (enfants) (Rom 8, 16), semble faire mieux ressortir la confiance, celle qui caractérise le rapport naturel entre l'enfant et son père [94], et dont les fils adoptifs de Dieu sont censés jouir.

Il y a donc *deux témoins de notre filiation.* Nous prions Dieu comme « Abba » et nous rendons ainsi témoignage de notre adoption : nous sommes fils de Dieu. Toutefois, notre esprit n'a pas conçu de lui-même cette prière, mais il l'a faite sous l'influence de l'Esprit Saint. C'est là le témoignage de notre esprit informé par l'Esprit. L'autre témoin, c'est l'Esprit Saint en personne. Il s'unit à notre esprit et, priant en union intime avec nous, il rend également témoignage de notre filiation. Non que l'Esprit Saint se rende témoignage à lui-même ; il est évident que notre esprit filial, bien qu'informé par l'Esprit, constitue un principe à part. Il y a donc deux principes ontologiques, qui, dans une union très intime, rendent témoignage que nous sommes fils de Dieu. Cette collaboration intime donne à notre prière toute sa valeur. Ce n'est ni l'Esprit seul, ni l'homme seul, qui prient, mais c'est l'homme, mû par l'Esprit du Fils, qui prie, dans un esprit filial, et avec lui l'Esprit Saint. Selon l'expression fort juste de J. Mouroux, « tout est de l'Esprit, tout est de notre esprit. Tous deux sont présents comme deux principes ontologiques, concrètement unifiés dans un seul et même acte : le cri lui-même ... » [95].

---

et capable de percevoir les choses divines ; car l'entendement laissé à lui-même ne sait rien de notre filiation adoptive ».

[93] O. c., p. 202 : « ... notre esprit (τῷ πνεύματι ἡμῶν) n'est pas le don de piété du v. 15 mais plutôt *un don plus complet, cette seconde nature spirituelle,* l'amour répandu par l'Esprit Saint (5, 5), qui est devenue le principe de nos bonnes actions (8, 4. 5. 13) ».

[94] *Paul,* toutefois, emploie plus fréquemment υἱός (Rom 8, 14. 19 ; 9, 26 ; 2 Cor 6, 18 ; Gal 3, 26 ; 4, 6. 7) que τέκνα (Rom 8, 16. 17. 21 ; 9, 7. 8 ; Phil 2, 15) pour désigner et qualifier notre filiation. *Jean,* au contraire, se sert exclusivement du terme τέκνον (cf. Jn 1, 12 ; 11, 52 ; 1 Jn 3, 1. 2. 10 ; 5, 2 ; τεκνία : 1 Jn 2, 1. 12. 28 ; 3, 7. 18 ; 4, 4 ; 5, 21 ; Jn 13, 33), qui indique plus clairement la descendance selon la chair, et des expressions comme ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (1 Jn 3, 9 ; 5, 18), ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται (« né de Dieu ») (Jn 1, 12 ; 1 Jn 3, 9 ; 5, 1. 18) pour indiquer la filiation des chrétiens. Jn 12, 36 ne constitue pas une exception : « fils de lumière » est une manière de parler juive. Par rapport au Christ il emploie υἱός, voulant sans doute indiquer de cette façon la différence qui existe entre les deux filiations (cf. Jn 20, 17).

A propos de notre verset, J. Huby remarque : « le mot τέκνα, ... que l'Apôtre va employer aux versets 16 et 17, marque plus fortement que υἱοί ... ce caractère de filiation réelle et non purement juridique » (*Épître aux Romains,* p. 290 ; cf. aussi P. C. Boylan, *St. Paul's Epistle to the Romans,* p. 141).

[95] Art. cit., p. 21.

Le principe actif de notre prière « Abba » demeure l'Esprit du Christ, l'Esprit Saint ; c'est lui qui réalise pleinement notre union au Christ, et qui nous donne de sentir et d'agir comme des enfants devant leur Père. Dans son origine comme dans son expression, notre prière filiale « Abba » est l'œuvre de l'Esprit : en nous assimilant au Christ, il nous associe également à la prière qu'il prie en nous. Nous prions en lui (Rom 8, 15), il prie en nous (Gal 4, 6) : nous prions ensemble, lui avec nous et nous avec lui. C'est le sens de Rom 8, 16 : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu ». L'Esprit Saint et notre esprit dans une union très intime adressent au Père une seule et même prière : « Abba » !

Conclusion

L'invocation « Abba », que Paul mentionne dans Gal 4, 6 et Rom 8, 15, nous révèle la profondeur de la prière chrétienne au Père. Son fondement est l'adoption divine. Celle-ci, tout en prolongeant les aspirations juives à la filiation divine, les surpasse incomparablement : il ne s'agit point d'une filiation au sens où les Juifs l'ont revendiquée en tant que peuple élu, mais d'une filiation analogue à celle du Christ, Fils unique de Dieu. L'auteur en est le Père, « notre » Père ; le Fils en est le médiateur et l'Esprit est l'agent par lequel le Père et le Fils opèrent en nous. Tout nous vient du Père, mais par le Fils et dans l'Esprit Saint. Et nous, à notre tour, nous remontons vers le Père en le priant par le Fils, dans l'Esprit.

Unis au Christ, vivant de sa vie, nous participons également à sa propre prière, celle qu'il a priée lui-même, pendant sa vie sur la terre, et qu'il continue maintenant de prier en nous. C'est par le Christ et dans le Christ que nous approchons le Père et que nous l'invoquons comme tel. Mais puisque notre condition filiale se fonde sur la relation du Fils au Père au sein de la Trinité, il s'ensuit que dans le Christ et par le Christ nous atteignons inséparablement toute la Sainte Trinité. C'est le mystère des processions divines dans l'âme chrétienne.

Associés à lui, identifiés à lui, nous participons à la prière qu'il « *prie* », mystérieusement, mais réellement, en nous par son Esprit, l'Esprit Saint. Prier sa prière, « Abba », c'est participer à sa relation au Père, c'est s'adresser au Père, en union avec le Christ, par l'Esprit Saint, c'est entrer en relation avec les Trois Personnes divines.

La prière « Abba » nous permet donc de découvrir la vie divine, la vie de la Sainte Trinité en nous. C'est la prière de l'homme divinisé.

NOTE A

Les noms théophores hébraïques de parenté expriment-ils vraiment et toujours une relation individuelle et personnelle entre l'individu et la divinité invoquée ?

La réponse à cette question dépend en grande partie de l'interprétation qu'on donne au yod, qui très souvent unit les deux éléments du nom composé. Comment faut-il traduire, par exemple, אֲבִיאֵל ? « *Mon Père* est Dieu » ou simplement « *Père* est Dieu » ?

Plusieurs auteurs voient dans ce yod *le suffixe de la* 1*ère pers. sg.* ; entre autres : F. Delitzsch[1], F. Ulmer[2], H. Bauer et P. Leander[3], T. Bauer[4], T. Nöldeke[5], J. Olhausen[6]. Selon O. Procksch, cette solution est la plus probable, ce suffixe exprimant, à son avis, la relation personnelle de l'individu par rapport à la divinité ; or, c'est cette relation qui importe[7].

Pour d'autres, ce yod serait un signe de *l'état construit*[8]. Mais, dans certains cas, au moins, la chose est impossible : אֲבִיָּה et אֲבִיאֵל, par exemple, ne peuvent se traduire « Père de Yahvé », « Père de Dieu ».

D'autres encore y voient *le « hireg compaginis »* (« i » de jointure) ; par ex. : G. B. Gray[9], E. Nestle[10], F. Baethgen[11], H. Winckler[12], T. K. Chey-

---

[1] *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, pp. 208 s.

[2] *Die semitischen Eigennamen im Alten Testament*, pp. 2 s.

[3] *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, § 65 g.

[4] *Die Ostkanaanäer*, p. 64.

[5] Art. « *Names* », dans *EncB*, III, col. 3288, § 44.

[6] *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, p. 615.

[7] *Theologie des Alten Testamentes*, p. 505 : « Mir scheint der Suffixcharakter wahrscheinlich zu sein ..., da durch ihn die persönliche Beziehung des Namensträgers zur Gottheit, auf die alles ankommt, ausgedrückt wird ».

[8] Ainsi, par ex. : Gesenius, Ewald, De Jong, cités par W. Baudissin, *Kyrios*, III, 312 s.

[9] *Studies in Hebrew Proper Names*, pp. 84 ss.

[10] *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, pp. 81[1]; 129[1].

[11] *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Der Gott Israel's und die Götter der Heiden), p. 156.

[12] *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe (1898-1900), pp. 84 s.

ne[13], G. Widmer[14], M. Noth[15], W. Baudissin[16]. D'après cette théorie אחי, אבי, etc., ne seraient que des états absolus, formés à la manière des noms qui ont un yod à l'état construit. Quelle était la signification primitive de cet « hireg compaginis » ? Il est difficile de le savoir, répondent les auteurs. Très souvent, il s'agit d'une sorte de liaison entre deux concepts[17].

Il semble qu'il soit difficile d'arriver à une solution rigoureuse et générale. Ainsi trouve-t-on des noms écrits tantôt avec le yod, tantôt sans lui. A côté de אֲבִינֵר (1 Sam 14, 50), אֲבִישָׁלוֹם (3 Rg 15, 2), עַבְדִּיאֵל (1 Chr 5, 15), אֱלִידָד (Nm 34, 21), on trouve אַבְנֵר (1 Sam 14, 51), אַבְשָׁלוֹם (2 Sam 3, 3), עַבְדְּאֵל (Jer 36, 26), אֶלְדָּד (Nm 11, 26. 27). Dans certains cas, on rencontre bien le yod en question avec le terme de parenté, par exemple quand celui-ci constitue la première partie du nom. Mais quand l'élément de parenté est placé à la fin du nom, le yod n'y apparaît plus et dans ce cas reste très souvent à la fin du premier membre : ainsi אֲבִיאֵל (1 Sam 9, 1) — אֱלִיאָב (Nm 1, 9 ; 16, 1) ; עַמִּיאֵל (Nm 1, 10) — אֱלִיעָם (2 Sam 11, 3). Ceci prouve au moins que le yod en question n'a pas de signification déterminée et, en outre, qu'il n'est pas un élément constituif dans la formation de ces noms propres. A supposer que l'on ait affaire à un suffixe pronominal, comment expliquer עַבְדִּיאֵל ? On ne peut traduire « Dieu est mon esclave ». Dans ce cas, c'est plutôt la théorie de l'état construit qui se trouverait confirmée, mais ailleurs cette même théorie se heurte à des difficultés. Enfin, le yod est parfois remplacé par un « u » ; par ex. : Abi-milki, Abu-milki[18].

Ces quelques observations nous font voir les différentes possibilités de formation des noms en question et les difficultés d'une explication uniforme et rigoureuse. Dans la plupart de ces noms, semble-t-il, le yod est tout simplement une sorte de conjonction et parfois seules les lois de l'euphonie exigent sa présence. Cependant il n'est pas impossible que la théorie du suffixe pronominal ou celle de l'état construit (par ex., dans les cas de עַבְדִּיאֵל ׳ עֹבַדְיָהוּ, etc.), puissent aussi expliquer la composition de certains de ces noms. Il faudrait examiner chaque cas en particulier.

---

[13] Art. « *Abi* », dans *EncB*, I, col. 10.

[14] *Hebräische Wechselnamen*, dans *Martifestschrift* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 41), p. 300.

[15] *IP*, pp. 34 s.

[16] O. c., pp. 351 ss.

[17] Ibid., p. 354 : « Was das Chirek compaginis ursprünglich bedeutete, ob es eine alte bedeutungslos gewordene Genitivendung, wie heute meist angenommen wird, oder eine Form des status constructus war, kommt dabei nicht in Betracht. - Es ist zu einer Form geworden, dazu bestimmt, zwei Begriffe miteinander zu verbinden ».

[18] Cf. NOTH, *IP*, p. 34. - E. VOGT, *El Nombre de Dios en los nombres biblicos y hebreos*, p. 11.

Cette incertitude dans l'interprétation du yod nous amène à penser que la théorie, qui voudrait voir dans ces noms théophores hébreux de parenté un argument apodictique et exclusif en faveur de la croyance en une relation personnelle entre l'individu et la divinité considérée comme père, ne semble pas toujours s'imposer et même doit être plutôt regardée avec réserve [19]. Ces noms peuvent aussi bien témoigner en faveur de la croyance en une relation seulement collective avec la divinité vénérée.

[19] Cf. G. Quell, art. πατήρ, p. 968 : « Indessen gibt schon das Vorkommen von אָב– und אָח– haltigen, auf die gleiche Person bezogenen Namen in beiden Gestalten, mit und ohne î, ... zu vermuten, dass î nur ein irrevelantes Element darstellt, welches schwerlich ein pronominales Suffix sein dürfte ».

NOTE B

Les promesses concernant l'inhabitation de l'Esprit Saint et son rôle

Dès le commencement du livre de la Genèse, l'Esprit divin signifie l'action vivante de Dieu, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre moral et religieux. C'est lui qui est à l'origine de l'être et de la vie du cosmos (Gen 1, 2 ; 2, 7 ; cf. Ps 33 (32), 6 ; 104, 30). Il est la source de tout talent extraordinaire (cf Ex 31, 3 ; 35, 30 ss.), de toute force surhumaine et de tout don spirituel (cf. les prophètes). Il anime les êtres ; il s'empare des hommes en leur distribuant des dons exceptionnels (Gen 41, 38 ; 1 Sam 16, 3). D'après P. van Imschoot, il se présente de deux façons dans l'A. T. « *La première* façon, qui paraît la plus ancienne, le décrit comme agissant *par intermittence* dans certains individus, chez lesquels il provoque des explosions d'enthousiasme guerrier ou religieux, de force ou de courage, de science ou d'exaltation prophétiques. *La seconde* décrit l'esprit de Yahvé comme *un divin permanent*, accordé en vue d'une fonction ou d'une mission déterminées ». Et van Imschoot ajoute : « Dans l'une et dans l'autre, l'esprit de Yahvé apparaît comme une force divine agissant à la manière du vent ou plutôt d'un souffle émis par Yahvé »[1].

Ce don divin, privilège de certains individus seulement, ne constituait donc pas un bien général. Ni dans l'A. T.[2], ni dans le Judaïsme[3] il n'est jamais question d'une prière générale dans l'Esprit. Cependant, selon les écrits prophétiques, Yahvé avait promis de répandre très largement son Esprit dans les temps messianiques : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés ; ... Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau ... Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes » (Ez 36, 25-27; cf. 39, 29 ; Is 32, 15 ; 44, 3) ; « je répandrai mon Esprit sur toute chair » (Jl 3, 1 ; cf. v. 2). Cette effusion extraordinaire et

---

[1] *L'esprit de Yahvé, source de vie dans l'A. T.*, p. 481.

[2] G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, pp. 165 s.

[3] STR.-BILL., III, 243 : « In der rabbinischen Literatur ist mir keine Stelle begegnet, in der der Heilige Geist mit dem Beten eines Israeliten in Verbindung gebracht wird » ; cf. G. HARDER, o. c., p. 167. - M. ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testaments*, II, 2, p. 124 : « Vom Spätjudentum ist das altchristliche Gebet durch das Wirken des Heiligen Geistes geschieden. Die Rabbinen kennen keine Verbindung vom Geist und Gebet ».

universelle s'accomplira par la venue du Messie, qui en sera rempli (Is 11, 2 ; cf. 42, 1 ; Mt 3, 16), et, par l'intermédiaire de celui-ci, l'Esprit deviendra le principe de la Nouvelle Alliance.

Cette Alliance, c'est l'Alliance de l'Esprit (cf. 2 Cor 3, 3 ss.) et la réalisation des promesses émises par l'A. T. D'après Luc, l'Esprit est l'objet par excellence de la prière. Très souvent cet évangéliste le fait intervenir après une ardente prière, adressée au Père, par exemple : la conception de Jean-Baptiste (Lc 1, 13 ss.), le baptême de Jésus-Christ (3, 21), l'imposition des mains sur Saul après sa conversion (Act 9, 17), sur Paul et Barnabé (13, 2 s.). Le Père du ciel l'accordera à ceux qui prient avec filiale confiance (Lc 11, 13). Jésus promet l'assistance de l'Esprit Saint aux chrétiens persécutés ; c'est lui qui parlera en eux (Mc 13, 11 ; Mt 10, 20 ; Lc 12, 11 s.).

Les textes les plus importants à ce sujet se trouvent dans saint Jean. Les perspectives de la vie nouvelle sont complétées par la promesse de l'Esprit Saint. Jésus avait préparé lentement les apôtres à cette révélation. Dans le dernier entretien avec les siens, le Discours après la Cène, qui est une longue exhortation à l'union (union à Dieu, union au Christ, union entre les chrétiens), Jésus leur promet le don du Saint-Esprit qui les animera d'une vie nouvelle. La mission de l'Esprit est présentée comme la continuation directe et le prolongement de la mission du Fils. L'Esprit fera l'œuvre du Christ ; en le suppléant, il continuera et perpétuera la présence du Christ auprès de ses fidèles. Il n'apportera pas une révélation nouvelle, car il n'a rien d'autre à dire sinon à « répéter » ce qu'a dit Jésus ; il aura pourtant une mission propre qui viendra parfaire l'œuvre du Christ. Comme guide spirituel, comme principe intérieur, l'Esprit de Vérité animera les chrétiens, les conduira à la vérité tout entière (16, 13). Il leur donnera l'intelligence pour comprendre le Mystère de la personnalité du Christ et toute sa doctrine, en leur enseignant et en leur rappelant tout ce que Jésus a dit (14, 26). De la sorte, il rendra témoignage au Christ (15, 26), il le glorifiera (16, 14). Comme « Paraclet », il sera l'avocat qui prend en main la cause de ses clients ; il confondra le monde incrédule (16, 8-11). Non seulement il habitera avec les fidèles (μεθ' ὑμῶν) (14, 16), comme Jésus-Christ l'a fait au cours de sa vie terrestre, mais il habitera en eux (ἐν ὑμῖν ἔσται), intérieurement (v. 17) et à jamais (v. 16). Telles sont les dispositions que nous révèle le Discours de Jésus après la Cène.

La mission du Christ était de révéler le Père (17, 6). L'Esprit, à son tour, en pénétrant le cœur des hommes, leur fera connaître par le dedans cette vérité du Père. C'est également lui, l'Esprit, qui inspirera la prière chrétienne et en fera connaître l'objet essentiel.

Après la Résurrection, le Seigneur recommande aux disciples d'attendre le don qui leur a été promis par le Père (Lc 24, 49 ; Act 1, 4). Avec le miracle de la Pentecôte, première manifestation publique de la puissance du Christ ressuscité, s'ouvre une ère nouvelle, celle de l'Esprit. La premiè-

re communauté se sent transformée. Elle a la conviction de posséder l'Esprit Saint, de vivre entièrement sous son mouvement. C'est la réalisation des promesses. Les Actes des Apôtres peuvent être appelés : l'évangile de l'Esprit. Nous y voyons l'Esprit en action, comme une force divine vécue. Les chrétiens reçoivent l'Esprit dès leur baptême (Act 2, 38) ; nombreuses sont les conversions (2, 37-41 ; 5, 14 ; 10, 44 ss.) ; il y a des guérisons (3, 1-10) ; signes et prodiges se répètent comme au temps de Jésus (5, 12. 15. 16 ; 14, 3 ; 14, 8 ss.) ; les morts ressuscitent (9, 36 ss. ; 20, 7 ss.) ; l'Évangile est annoncé en toute assurance (4, 8 ss. ; 5, 20 s. ; 7, 42 ; 9, 27 ; 28, 31) ; on souffre avec et pour Jésus (5, 41 ; 7, 55 ; 21, 13) [4].

Il appartiendra à Paul et à Jean de nous donner une doctrine théologique, profondément pensée et développée, sur le rôle de l'Esprit Saint dans la vie intérieure des âmes et de l'Église.

[4] J. Guillet, *L'Esprit de Dieu*, dans *Grands thèmes bibliques*, p. 185.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'ORIGINALITÉ DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE AU PÈRE

Au terme de cette longue enquête, le lecteur aimera peut-être considérer dans une vue rétrospective les richesses de la prière chrétienne adressée au Père et son originalité. C'est à quoi nous voudrions nous attacher dans cette synthèse générale. Il y trouvera du même coup la réponse aux problèmes posés dans l'introduction.

L'originalité de la prière au Père ne tient pas au *fait* lui-même d'une invocation de la divinité au titre de père. Une telle invocation est aussi ancienne qu'universelle ; on la rencontre aussi bien dans la prière des Primitifs que dans le langage des théologiens païens des religions antiques, ou dans l'ensemble du monde sémitique. Mais entre la prière chrétienne et celle qu'elle a remplacée, il y a des différences essentielles, *d'origine*, de *vocabulaire* et de *contenu*. C'est dans ces différences qu'on découvre la véritable originalité de la prière chrétienne.

1. *Origine de l'invocation chrétienne et son originalité.*

L'image de la divinité comme Père est une image empruntée aux relations humaines. Primitifs, Grecs, Romains, Sémites, etc. en arrivèrent, par des voies fort diverses, à invoquer leurs divinités sous le titre de « père ». Entre autres, il semble que soit entré en jeu cet instinct presque inné qui porte à matérialiser même les représentations les plus pures et les plus élevées [1]. « Un être purement spirituel, note justement le P. Prümm, est, pour la connaissance humaine, un objet particulièrement éloigné. Ce qui est spirituel, l'homme cherche à se le représenter sous une forme sensible ; et ce penchant se fait particulièrement ressentir là où l'imagination et la vision sensible prédominent, ce qui n'est pas rare aux stades primitifs de la civilisation. Alors, aussi longtemps que la conscience religieuse reste attachée à la véritable idée de Dieu, elle a besoin de représentations sensibles. D'ordinaire on se représente Dieu sous l'image d'un père » [2]. En dehors

---

[1] Cf. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, p. 46 : « Der Gestaltungstrieb hat indes seinen Anteil an der Konkreten Versinnlichung auch der reinsten und erhabensten Form der Gottvorstellung, die im Jugendalter vieler Völker angetroffen wird, des Himmelsvaters ».

[2] L. c.

du milieu de la Révélation, l'homme lui-même se crée des pères divins ; il transpose ses conceptions familiales sur les divinités vénérées et même, chez certains peuples, il incorpore les dieux à la famille ou à la communauté (cf. Première partie, chap. I, art. II, § 1, pp. 36 ss.). Il y a là un phénomène religieux primitif. A ce point de vue, l'étude de l'onomastique sémitique est particulièrement instructive.

Dans l'A. T., au contraire, c'est l'Élection du peuple par Yahvé qui fonde la dénomination de Dieu comme Père (cf. Première partie, chap. I, art. II, § 2 et 3, pp. 39 ss.). Yahvé est Père d'Israël parce qu'il a donné l'existence à cette nation (Dt 32, 6). C'est le peuple, pris essentiellement au sens collectif, qui est fils de Dieu, et cela dès les temps les plus anciens. De toute évidence, l'origine de l'idée de paternité divine dans l'A. T. ne doit être recherchée ni dans le système du totémisme, ni dans le culte des ancêtres, ni dans le lien du sang, mais dans l'Élection seule.

Quant à la notion chrétienne de paternité divine et à l'invocation qui l'exprime, c'est au Christ, Fils de Dieu, qu'elles doivent leur origine. Le Christ, et lui seul, peut nous faire connaître le Père : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Lc 10, 22 ; Mt 11, 27d). Seul et unique médiateur il nous révèle Dieu comme Père ; et en le révélant comme Père (Jn 17, 6. 26), le Christ l'a vraiment fait connaître. Ce fut l'oeuvre de toute sa vie terrestre. Son enseignement, sa personne et aussi sa prière, expression toute particulière de sa communauté avec Dieu, tout en lui nous révèle la paternité de Dieu (cf. Deuxième partie, chap. III, art. II, III et IV, pp. 165 ss.).

L'essentiel de toute religion est constitué par l'idée que les hommes se font de Dieu, de sa personnalité, de la relation qu'il établit avec eux. Or aucune idée de Dieu n'est à la fois aussi simple et aussi profonde que celle que révèle Jésus. Il fait comprendre à ses auditeurs que Dieu est le Père de tous et de chacun et il s'applique à développer chez eux un esprit filial à l'égard de ce Dieu. Pour être vraiment fils de Dieu, les fidèles doivent s'efforcer d'agir comme leur Père (Mt 5, 43-45 ; Lc 6, 36), d'imiter sa perfection et sa sainteté (Mt 5, 48) (cf. Troisième partie, chap. II, art. I, § 3, pp. 220 s.). C'est ce qui détermine la notion chrétienne de la paternité divine et lui donne son caractère original.

La prière chrétienne, même dans son expression matérielle : « Abba », doit également son origine au Christ Jésus. Ce fut celle du Christ lui-même dont les premiers chrétiens conservèrent pieusement le souvenir en raison du sens très particulier que revêtait à leurs yeux ce terme d'Abba (Mc 14, 36). Et, s'il n'a pas enseigné explicitement à ses disciples de le reprendre à leur compte, — la formule matthéenne « notre Père, qui es aux cieux » (Mt 6, 9) étant vraisemblablement plus primitive que la formule lucanienne « Père » correspondant à « Abba » (Lc 11, 2), — ceux-ci, sous la motion de l'Esprit, Esprit du Christ (Gal 4, 6), comprirent très tôt que

l'intimité même de leur union au Christ les plaçait dans une relation toute nouvelle avec le Père. Ils cherchèrent alors à imiter les attitudes, les sentiments de Jésus et jusqu'à sa propre prière : « Abba » (cf. Troisième partie, chap. I, art. I, § 1, pp. 183 ss.). Écrivant aux Galates et aux Romains, Paul fait appel à cette expérience spirituelle.

2. *Vocabulaire de l'invocation chrétienne et son originalité.*

En dehors de la Révélation, la divinité est invoquée sous presque tous les termes de parenté : Père, Mère, Frère, Oncle, que ce soit à titre collectif ou individuel. Les Grecs et les Romains, comme aussi quelques Primitifs, décernent même à la divinité suprême le titre de « Père des dieux et des hommes », « Père de tous ». On rencontre aussi parfois, si étonnant soit-il, le titre de « Père-Mère » (cf. Première, partie chap. I, art. I, pp. 17 ss.).

Dans l'A. T., l'invocation à la divinité considérée comme Père subit toute une évolution qu'on peut répartir en trois périodes distinctes : la période ancienne, la période du Judaïsme hellénistique et celle du Judaïsme palestinien.

Dans la première, qui s'étend jusqu'aux écrits prophétiques inclusivement, la dénomination « père » apparaît peu avant l'exil et encore de façon assez rare ; elle devient plus fréquente après l'exil. Non seulement la paternité de Yahvé semble y porter uniquement sur Israël, en tant que peuple élu, à l'exclusion des autres peuples ; mais surtout à la différence de tous les peuples qui l'entourent, Israël ignore toute prière adressée à Dieu sous le titre de Père (cf. Première partie, chap. I, art. I, pp. 15 ss.).

Avec le Judaïsme hellénistique apparaît l'invocation à titre individuel cette fois (cf. Première partie, chap. II, pp. 53 ss.). Mais l'Écriture n'en fournit que deux exemples, l'un étant une prière (Eccli 23, 1. 4), l'autre un cri d'abandon à la Providence paternelle de Dieu (Sag 14, 3), et les apocryphes de l'époque quelques autres, qui d'ailleurs ne sont pas intelligibles en dehors du cadre du peuple élu.

Dans la troisième période, celle du Judaïsme palestinien, si la dénomination (אבינו מלכנו, אבי, אבינו שבשמים) est assez fréquente à partir de notre ère surtout, l'invocation, elle, reste rare (cf. Première partie, chap. III, pp. 83 ss.). On en relève quelques exemples à titre collectif (אבינו) (cf. les prières liturgiques et les textes rabbiniques tardifs) ; aucun à titre individuel (אבי), du moins avant Jésus-Christ. Quant à l'invocation « Abba » (אבא), elle est absolument inconnue dans ce milieu palestinien où Jésus a vécu. Dans les quelques rares exemples de l'emploi de אבא (avec suffixes ou autres additions), il s'agit toujours d'une affirmation de la paternité divine, jamais d'une invocation.

Le vocabulaire de la prière chrétienne présente une originalité incontestable et des plus significatives : le titre absolument nouveau sous lequel les chrétiens invoquent Dieu, est celui de « Père de notre Seigneur Jésus-

Christ » (cf. Troisième partie, chap. I, art. III, pp. 202 ss.). S'ils l'invoquent aussi comme « leur » Père, c'est uniquement parce qu'il est Père de Jésus-Christ. Par là ils tiennent à manifester qu'ils comprennent leur filiation adoptive en fonction de la filiation naturelle du Fils unique ; ils prient comme Jésus ; ils ont adopté sa propre prière : « Abba ».

Ce vocable caractérise la prière chrétienne. Il appartient au langage courant, familier, correspondant plus ou moins à notre « papa » (cf. Deuxième partie, chap. I, art. I, pp. 103 ss.). En employant le premier ce terme (Mc 14, 36 et déjà Mt 11, 25-26 ; Lc 10, 21), Jésus a inauguré une prière, dont l'originalité tient non seulement au fait qu'il s'agit d'une prière à titre individuel, mais encore à la formule même : אַבָּא, sans précédent dans la piété israélite, non pas même dans le Judaïsme palestinien de l'époque. Les Juifs n'auraient jamais osé adopter dans leurs prières un titre aussi familier que les targumistes évitaient d'appliquer à Dieu, même comme une simple dénomination (cf. pp. 110 ss.). Pour Jésus, c'est la prière par excellence, unique (cf. Deuxième partie, chap. II, pp. 129 ss.). C'est aussi la prière des chrétiens, à la suite du Christ. « Abba » exprime parfaitement et indiscutablement la relation toute nouvelle qui les unit au Christ et au Père.

3. *Contenu de l'invocation chrétienne et son originalité.*

En dehors de la Révélation, l'invocation à la paternité divine revêt des nuances fort nombreuses. Généralement elle exprime les sentiments qui animent l'homme, si profondément mêlé aux vicissitudes et aux lois de la nature, devant la divinité qu'il vénère ; par exemple chez les Primitifs, en particulier la gratitude, la reconnaissance envers l'Être divin, qu'il soit un ou multiple. On retrouve ces sentiments dans les grandes religions polythéistes des Assyriens, des Babyloniens, des Égyptiens. Mais, à côté de cette gratitude, existe aussi, en particulier chez les Sémites, le sentiment très accentué du respect dû à l'autorité de l'Être divin. Celui-ci, tout en étant qualifié « Père », n'en reste pas moins le Seigneur exigeant. Chez les Grecs, où Zeus, personnifiant la puissance, est censé détenir le pouvoir sur la vie et la mort de ses sujets, l'invocation à sa paternité est plutôt un titre d'honneur et la reconnaissance de ses droits de Seigneur. Exalté comme source de la vie (cf. l'Hymne de Cléanthe), Zeus est « père des dieux et des hommes », simplement parce qu'ils ont en lui leur origine.

Par son caractère éthico-moral et historique, l'idée de la paternité divine dans l'A. T. se place à un niveau incomparablement supérieur à toutes les conceptions semblables rencontrées dans les autres religions. Au cours des siècles, elle va d'ailleurs se nuancer et se préciser. Tout d'abord, liée au fait de l'Élection divine, elle semble exprimer un rapport d'appartenance réciproque : Yahvé est Père et Israël est son premier-né ; autorité et protection paternelle de la part de Dieu, soumission et fidélité de la part de son peuple. Ensuite, les prophètes (Osée, Jérémie, Isaïe) et le Deutéro-

nome s'efforcent de faire comprendre aux Israélites l'amour paternel de Yahvé (cf. Première partie, chap. I, art. III, pp. 45 ss.). Enfin, à côté de ces conceptions traditionnelles se développe dans les livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse une tendance vers une conception de la filiation divine personnelle (cf. Sag 2, 10 ss. ; 5, 5). Celui qui vit vertueusement est fils de la Sagesse divine personnifiée (Eccli 4, 11), de Dieu lui-même. La Sagesse le rend semblable à Dieu et cette filiation s'épanouira dans la vie future où les justes jouiront de tous les biens dans l'intimité de Dieu (cf. Première partie, chap. II, art. I, § 2 et art. II, pp. 66 ss.). Dans une crainte révérentielle, le juste, « fils de Dieu » (Sag 2, 18), invoque le Père à titre individuel (Eccli 23, 1. 4 ; Sag 14, 3).

Le Judaïsme va continuer dans cette voie. La continuité est incontestable : Yahvé est comme autrefois Père d'Israël et celui-ci est toujours son fils, tenu aux devoirs filiaux du respect et de la reconnaissance. L'invocation אבינו מלכינו caractérise au mieux, semble-t-il, la piété du Judaïsme à l'égard de Dieu-Père. Mais il paraît ignorer le véritable entretien tout intime et filial entre un fils et son Père.

Bien que dans l'A. T. la paternité divine soit encore loin de former le centre de la piété, bien que l'Israélite, dans sa prière, n'ose pas encore donner habituellement à Dieu le titre de « père », le thème de la filiation et l'invocation de Dieu comme Père dans l'Ecclésiastique et la Sagesse marquent un progrès considérable. La voie était préparée à la boulversante nouveauté de la prière chrétienne.

L'originalité sans précedent de l'invocation chrétienne tient à ce qu'elle s'adresse au Père de Jésus-Christ, Fils unique. Il s'agit d'une paternité d'ordre ontologique, fondée sur la communauté de nature. Par notre adoption divine, qui est une participation à la filiation du Christ, Fils de Dieu par nature, le Père du Christ devient aussi « notre » Père (cf. Troisième partie, chap. II, art. I et II, pp. 214 ss.). Transformés intérieurement, nous sommes vraiment élevés à la dignité de « fils » de Dieu. Nous pouvons nous adresser au Père du Fils unique comme à « notre » Père en employant un terme, « Abba », qui désigne le père selon la nature [3].

Dans la prière de Jésus ce terme nous permet de pénétrer à l'intérieur de sa mystérieuse personnalité et nous fait découvrir le secret de son être, de sa relation unique au Père. En priant ainsi Jésus nous révèle qu'il a conscience de son union de nature avec le Père. La relation mutuelle de connaissance entre le Père et lui (Mt 11, 27) suppose en effet l'unité de nature. Or c'est elle qui lui permet de dire à Dieu : « Abba ». Par là est révélé le mystère du Père et du Fils, ainsi que leurs relations réciproques. « Abba » est une révélation de la nature intime de Dieu.

De même dans la prière des chrétiens le mot « *Abba* » *révèle le mystère*

[3] Ce sens réel de la filiation semble encore être renforcé par le fait que dans les Targums אבא n'était employé que pour signifier presque exclusivement le père naturel ou adoptif.

de leur adoption. Cette invocation fait comprendre que nous sommes vraiment et réellement fils de Dieu (Rom 8, 16 ; 1 Jn 3, 1). Préparée par le livre de la Sagesse, transformée essentiellement par la prédication de Jésus, approfondie par Paul et par Jean, l'adoption, dans le N. T., comporte une filiation réelle, constituée par la réalité ontologique de notre union au Christ, un trait essentiel et distinctif du Christianisme, qui souligne ce qui sépare la prière du N. T. et celle de l'A. T.

Par là même la prière « *Abba* » *nous découvre le mystère de la vie trinitaire en nous.* En effet, si le chrétien prie comme Jésus, c'est parce que Jésus prie en lui dans le même Esprit. Non seulement le Fils nous a révélé le nom du Père, mais il nous a introduits à sa suite dans sa familiarité et son intimité vis-à-vis du Père. Notre filiation s'accomplit en effet par l'union au Christ, c'est-à-dire par l'association et l'incorporation au Christ (Gal 3, 27), en quelque sorte, par notre identification avec lui (Gal 2, 20). Cette union est tellement intime que nous ne formons avec lui qu'un « seul être vivant » (Gal 3, 28), « comme une seule personne mystique » (S. Thomas). Il s'agit d'une participation mystérieuse mais réelle à la filiation unique et transcendante de Jésus (cf. pp. 225 s.). Nous ne sommes enfants de Dieu que parce que nous ne faisons qu'un avec son Fils par nature, d'autant que nous ne pouvons participer à cette qualité d'enfants de Dieu que par l'union à celui qui possède cette qualité par essence [4]. Cette union au Christ explique la place éminente que Jésus occupe dans notre prière [5] ; elle explique surtout que, par notre participation à la vie divine de Jésus, nous puissions nous approprier sa propre prière au Père : « Abba ». Car, l'invocation qu'il adressait au Père au cours de sa vie terrestre, il continue de la prononcer, par son Esprit, dans les coeurs des fidèles, enfants de Dieu (Gal 4, 6). En fondant notre relation au Père, l'union au Christ entraîne aussi notre union au Saint-Esprit (cf. Troisième partie, chap. II, art. III, pp. 232 ss.). C'est par l'Esprit, envoyé par le Père et par le Fils, que le Christ opère en nous notre régénération, notre adoption filiale. En vertu de cette présence de l'Esprit, non seulement le Christ vit en nous, mais nous participons à cette vie, à la fois trinitaire et humaine

[4] Saint THOMAS : « Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis » (S. Th., IIIa, q. 23, a. 4).

[5] K. PRÜMM signale ce trait original dans la phénoménologie de la prière, o. c., pp. 468 s. : « Das Gebet ist ein ganz anderes im Stand der unerlösten wie in dem der erlösten Menschheit. Die Begriffsbestimmung « Gebet ist Verkehr mit der Gottheit » oder « Sprechen mit Gott » lässt sich zwar für beide Bereiche aufrechterhalten. Der Gegensatz der tatsächlichen Lage, in der der Mensch in beiden Fällen gesehen wird, führt aber bei näherem Zusehen tiefe Unterschiede herbei ... *Im Christentum geht der Zutritt zu Gott nur über die Person Christi.* Ein einziger Kultakt des geschichtlichen Christus, seine Opfertat am Kreuze, trägt den christlichen Kult aller Zeiten und Zonen. Auf der geschichtlichen Heilstat des Herrn ruht auch alles christliche Beten auf. So ist das Beten in der Erlösungsordnung des Christentums in seinem innersten Wesen etwas anderes als das ausserchristliche Beten ».

du Christ Dieu-Homme en nous. L'Esprit Saint crée en nous l'esprit filial et nous associe à la prière du Christ. Il atteste par là que nous sommes « fils ». Saint Paul parle même de deux témoins unis conjointement dans un seul et même acte, l'Esprit Saint et notre esprit filial (Rom 8, 16). La collaboration est tellement intime qu'on peut rapporter ce cri à l'un et à l'autre. D'après Rom 8, 15, c'est nous qui crions « Abba » sous le mouvement de l'Esprit. D'après Gal 4, 6, c'est l'Esprit du Fils qui pousse ce cri en nous, mais c'est aussi notre cri, car l'Esprit nous unit à sa prière. Donc, en vertu de notre union au Christ, qui prie en nous par son Esprit, nous continuons la prière de Jésus : « Abba ». C'est par le Christ, dans l'Esprit Saint, que nous nous adressons ainsi au Père.

Tout ceci manifeste *le caractère profondément théologal de la prière « Abba »* : elle révèle la filiation divine du Christ ; elle exprime notre adoption filiale ; nous associant au dialogue intime qui unit le Christ au Père, elle nous introduit au centre du mystère trinitaire.

Elle présente aussi un *aspect eschatologique*, en ce sens qu'elle est une anticipation de l'adoration éternelle de Dieu le Père. Sans doute nous révèle-t-elle que nous sommes déjà, dès ici-bas, vraiment et réellement enfants de Dieu (Gal 4, 5 s. ; Rom 8, 15 ; Eph 1, 5 ; cf. 1 Jn 3, 1-2) et ses héritiers (Rom 8, 17 ; Gal 4, 7). Mais, si réelle soit-elle, l'adoption divine reste encore à l'état d'ébauche ; elle n'atteindra son plein épanouissement que dans la vie future, avec la résurrection qui opérera la rédemption de notre corps (Rom 8, 23). « Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours » (1 Thes 4, 17 ; cf. 5, 10). Entre-temps toute la création gémit, elle se penche, dans une immense aspiration, vers ce destin glorieux (Rom 8, 22). « Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente [6] que notre corps soit délivré » (Rom 8, 23). Animés par le désir de la réalisation du plan divin sur l'humanité : « Père ... que ton règne arrive » (Lc 11, 2), les chrétiens vivent dans une attente perpétuelle : « Viens, Seigneur Jésus » (Apoc 22, 20). Aussi saint Augustin peut-il s'écrier dans ses Confessions (I, 1) : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre coeur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous ».

Au coeur de cette attente qui nous prépare à l'obtention complète de l'héritage [7], il y a la présence en nous de l'Esprit Saint. En lui nous avons dès maintenant les « arrhes » (Eph 1, 14 ; 2 Cor 1, 22 ; 5, 5) et les

---

[6] Le mot υἱοθεσία, est inséré ici par un grand nombre de témoins ; nous l'omettons en suivant la Bible de Jérusalem (cf. aussi J. HUBY et S. LYONNET, *Épître aux Romains*, p. 614). D'après Rom 8, 14-15, en effet, nous sommes déjà fils de Dieu. Ceux qui acceptent l'authenticité de υἱοθεσία dans v. 23, l'interprètent évidemment dans le sens de la « plénitude de l'adoption » (M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 210. - A. VIARD, *Épître aux Romains*, p. 103).

[7] Sur le sens eschatologique de κληρονομία dans Rom 8, 17, voir G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, p. 96, note 1.

« prémices » (Rom 8, 23) [8] de la vie éternelle. Par ce don de l'Esprit l'héritage céleste ne nous est pas seulement promis, ni même garanti ; nous en jouissons déjà initialement [9]. Et la preuve, c'est notre prière « Abba ». Constituée par l'activité de l'Esprit Saint en nous, elle apparaît comme le gage des biens célestes. Elle se présente donc comme l'inauguration des temps eschatologiques. Dominée par cette perspective des derniers temps [10], soutenue par ces « gémissements ineffables » de l'Esprit lui-même en nous, elle monte de notre coeur comme une supplication pour hâter la parousie, l'arrivée de la destinée glorieuse, l'épanouissement final de l'adoption.

* * *

Sans doute les premiers chrétiens réalisaient-ils beaucoup mieux que nous les richesses dont nous vivons. Leur foi trinitaire était plus vécue que pensée systématiquement. Ils en vivaient comme d'une vérité vitale. Saint Paul présente la vie chrétienne comme étant en connexion avec la Sainte Trinité dans Jésus-Christ. De même d'après saint Jean, la vie chrétienne est dans une relation vitale et ontologique avec Dieu. Très probablement, dans l'expérience religieuse des premiers chrétiens, le mot « Abba » jouissait-il d'une force particulière. Comme dans la prière du Christ « Abba » exprimait l'acte d'amour et de parfaite conformité à la Volonté du Père, de même dans la confession des baptisés c'est cette invocation qui convenait le mieux pour marquer leur soumission à la Volonté Divine. Sur les lèvres des premiers chrétiens, elle nous fait soupçonner à quel point et avec quelle profondeur et intensité ils ont réalisé leur union au Christ et donc aussi leur propre filiation divine. En outre, cette prière leur donnait d'expérimenter ce qu'est la vie nouvelle, car dans le Christ ils ont acquis la liberté (Gal 4, 31 ; 5, 1), ils sont devenus fils de Dieu (Rom 8, 14). L'ère de l'esclavage étant terminée, « Abba » ouvre l'ère de la filiation, l'ère des enfants libres, conduits par l'Esprit. En opposition aux esclaves, ils ont dans le Christ la liberté de parler franchement au Père. A la crainte de l'esclave se substituent la confiance et la hardiesse de l'enfant « qui traite avec Dieu sur le plan de l'intimité familiale » [11].

* * *

---

[8] D'après C. C. Oke (*A Suggestion with regard to Rom* 8, 23, pp. 455-460), ἀπαρχή ne serait pas à entendre dans le sens de « prémices », « premiers fruits », mais comme une certification active exercée par l'Esprit.

[9] Tel est le sens de ἀρραβών (ערבון) une partie déjà reçue d'un héritage à recevoir pleinement au ciel ; cf. Zorell, *Lexicon Graecum N. T.*, col. 174.

[10] Sur les aspects eschatologiques de la prière au Père on peut voir : G. Harder, o. c., pp. 184 ss. ; 215 ss. - E. Lohmeyer, *Das Vaterunser erklärt*, pp. 25 ss.

[11] J. Huby, *Mystiques Paulinienne et Johannique*, pp. 70 s.

Telles sont les richesses de la prière chrétienne adressée au Père. En Jésus-Christ, elle a trouvé son accomplissement et son épanouissement suprême. Lui-même a enseigné aux chrétiens qu'ils peuvent invoquer Dieu comme « leur » Père. Mais depuis lors ils ne prient pas seuls, car le Christ, par son Esprit, Esprit Saint, continue en eux et avec eux à dire au Père : « Abba ». C'est là la preuve de leur filiation divine, la preuve de la vie trinitaire en eux et l'anticipation de leur vie éternelle. Telles sont les vérités et les réalités qui se cachent sous le vocable « Abba ». Tel est aussi ce qui en fait l'originalité : les chrétiens, « fils dans le Fils » (E. Mersch), s'adressent au Père en union avec Jésus-Christ, dans le même Esprit Saint.

TABLE DES CITATIONS

ANCIEN TESTAMENT

GENÈSE

EXODE

NOMBRES

DEUTÉRONOME

APOCRYPHES

LETTRE D'ARISTÉE

ASSOMPTION DE MOÏSE

1er LIVRE D'ESDRAS

4e LIVRE D'ESDRAS

1er LIVRE D'HÉNOCH

LIVRE DES JUBILÉS

3e LIVRE DES MACCABÉES

4e LIVRE DES MACCABÉES

PSAUMES DE SALOMON

VITA ADAE

VIE D'ADAM ET EVE

NOUVEAU TESTAMENT

MATTHIEU

MARC

LUC

JEAN

ACTES DES APÔTRES

ÉPÎTRE AUX ROMAINS

1re ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

2e ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

ÉPÎTRE AUX GALATES

ÉPÎTRE AUX EPHÉSIENS

ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

LITTÉRATURE JUIVE

A. TARGUMS

I. PENTATEUQUE

a. *Targum Yerushalmi*

GENÈSE

b. *Targum Onkelos*

GENÈSE

B. PRIÈRES LITURGIQUES

C. LITTÉRATURE RABBINIQUE

D. LISTE DES RABBINS CITÉS

E. PHILON ET JOSÈPHE

LITTÉRATURE GRECQUE ET LATINE

AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES

THOMAS D'AQUIN

Somme Théologique

INDEX DES AUTEURS CITÉS

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES